دراسات حكمية

شفيق جرادي

المعاد الجسماني
إنسان ما بعد الموت

تقرير وتحقيق: حسين السعلوك





المعاد الجسمانيّ

إنسان ما بعد الموت

المعاد الجسمانيّ
إنسان ما بعد الموت

الشيخ شفيق جرادي

تقرير وتحقيق

حسين السعلوك

الطبعة الأولى

ISBN 978-614-440-031-9

[٢٠١٥م - ١٤٣٦هـ]



العنوان: لبنان - بيروت - سان تيريز - سنتر يحفوفي - بلوك c - ط ٣
تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٢١٩١ - email: almaaref@shurouk.org

تصميم:



إخراج فني

إبراهيم شحوري

طباعة

DB UK 00961 3 336218
شركة دبوق العالمية للطباعة والتجارة العامة ش.م.م.
info@dboukart.com


بسم الله الرحمن الرحيم

إنّ الآراء والاتجاهات والتيارات الوارد الحديث عنها في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن توجهات **دار المعارف الحكمية** وإن كانت تقع في سياق اهتماماته المعرفية



المحتويات

كلمة الناشر

قد يجوز لسائل أن يسأل عن الغاية من نشر كتاب متناول لمسألة مشبعة بالبحث كمسألة المعاد، ذاك أنّه قد يصحّ التسليم بأن الإطار النظريّ الاستدلاليّ لبحث موضوع المعاد قد بلغ حدًّا من الغنى يدفع الباحثين إلى الإعراض عنه والاكتفاء بتناوله مع التسليم إمّا بوقوعه أو بعدمه، كلّ بحسب ما أملته عليه معرفته.

إلّا أنّ هذا لا يعني - في اعتقادنا - أن الاستفادات العلميّة التي يمكن اكتسابها من تناول هذا المبحث قد تقف عند حدّ، ذاك أنّ المسائل المرتبطة والمتعلّقة بموضوع كموضوع المعاد لا تنحصر في إطار الإثبات والنفي فقط، بل هي تذهب أبعد من ذلك.

وبما مرّ كلّه تبرز أهمّيّة نشر هذا الكتاب.

وإنّ تناول موضوعة المعاد الجسمانيّ في كتابنا المقدّم له هذا متيقّن التجاوز للتقليديّ من العلاج، مطلّ بوجهه على ميادين علميّة متعدّدة ليس أوّلها موضوع التأويل وموقعيّته في القراءة الصحيحة للنصوص الدينيّة وليس آخرها مباحث متعلقة بالنفس البشريّة وكيفيّة تمظهرها في نشآت الوجود المختلفة، وذلك ما ستراه في الكتاب.



ثمّ إنّ مؤلّف الكتاب إنّما انطلق في بحثه هذا من أرضيّة النصّ الدينيّ المقدّس، فقرأها بذهنيّة جامعة للمناهج حاوية للوسائل، ليقدّم بناءً عليها رؤيةً فلسفيّةً تأسيسيّةً لموضوعة المعاد في الفهم الإسلاميّ، ذاك ناهيك عن استعراضه وتناوله لآراء كبار فلاسفة الإسلام كالشيخ الرئيس والملّا صدرا وغيرهم، ثمّ وقوفه عليها موقف المعالج الناقد.

إنّه ليصحّ منّا أنّ نقول إنّ الكتاب هذا يشكّل إضافةً هامّةً وقيّمةً للمكتبة الإسلاميّة والفلسفيّة على حدّ سواء، بل الكتاب هذا يعود ليفتح الباب أمام بحث المعاد ممهّدًا الطريق نحو طروحات أخرى قد يمكن تناولها فيما يلي من الزمن، فالكتاب هذا خطوة في درب طويلة يبعد أمدها.

ولا يفوتنا في هذه العجالة أن نشير إلى أنّ الكتاب هذا هو ثمرة جهد مبارك لأحد طلّاب معهد المعارف الحكميّة للدراسات الدينيّة والفلسفيّة، تولّى مهمّة تقرير البحث وتحقيقه وتنسيق مباحثه بالصيغة التي ستجدها في الكتاب، نال على إنجازه إجازةً في "الإلهيّات والأديان" من المعهد المذكور. كما وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا البحث هو مشروع التخرّج الأوّل الذي يتبنّاه المعهد ويوصي بنشره، ولن يكون الأخير.

إنّا في ختام الكلمة نشكر كلّ من ساهم في إنجاز الكتاب ونسأل الله أن يفاد منه كلّ طالب للمعرفة إنّه سميع مجيب.



كلمة المؤلّف

البحث في مسألة المعاد أو اليوم الآخِر وعالم ما بعد الموت من الأبحاث التي تتنوّع زوايا المعالجة فيها.

فالمعاد من الأصول العقائديّة في الإسلام، كما أنّه ممّا يُبنى عليه السلوك الأخلاقيّ واليوميّ للمسلم، هذا فضلًا عن إمكانيّة بناء نظام من القيم الحياتيّة والرؤية الوجوديّة المنطلقة من الإقرار والتيقّن من وجود عالم المعاد.

ثمّ إنّ الحكماء حينما عملوا على دراسة المسألة عالجوها ضمن مباحث أطلقوا عليها تسمية «المبدأ والمعاد»، وهي عبارة عن قسم من الدراسات التي امتزجت فيها المنهجيّة الفلسفيّة - العرفانيّة بنمط خاصّ من تأويليّة النصوص الدينيّة. والذي يسترعي الالتفات في هذه المباحث الأمور التالية:

- أوّلًا: أنّ هذه المباحث رغم منهجيّتها الفلسفيّة، إلّا أنّها أقرب للمسألة الدينيّة وإن بلغة فلسفيّة منها للدراسة الفلسفيّة المتّكئة على الفهم الدينيّ العامّ. ولعلّها كانت البديل عن دراسات علم الكلام الإسلاميّ عند كثير من الباحثين.

- ثانيًا: إنّ استيعاب هذه المباحث للمدارس الفلسفيّة

والعرفانيّة بل والكلاميّة على تنوّعها يسمح لها أن تتحوّل لتكون الأساس العلميّ والمنهجيّ عند الدارسين للرؤية الإسلاميّة.

- ثالثًا: إنّ دخول الإنسان كمحور مركزيّ، أو بنحو أدق كواحد من المحاور المركزيّة في هذه المباحث المعتمدة على كتابات «المبدأ والمعاد»، سمح لها أن تكون سبيلًا من السبل البرزخيّة للعلاقة بين التوحيد والموحِّد، والعقيدة والمعتقِد، وهذا ما يفسح المجال واسعًا لإنشاء دراسات تقارب الأفق المعاصر والتجديديّ من مباحث فلسفة الدين.

لهذه الأسباب مجتمعةً كان تدريسنا لكتاب **المظاهر الإلهيّة** للحكيم صدر الدين الشيرازي، وهو كتاب يمثّل خلاصة فكره وفلسفته في المبدأ والمعاد، فرصةً لتسييله بجملة من التأمّلات التي أعانتنا على رصد كثير من أصول طرحنا حول «إلهيّات المعرفة». وقد قيَّض اللّه تلميذنا الأخ حسين السعلوك، بعد حضوره هذه الدروس التي أُلقيت في معهد المعارف الحكميّة في بيروت، للعمل على تقريرها وإضفاء جوانب تحقيقيّة على ما قرّر بأسلوب علميّ جادّ. أرجو اللّه أن يُنفّع بهذه المباحث طلّاب المعرفة، وأن يمنّ على تلميذنا البارّ بالتوفيق والسداد. والحمد للّه ربّ العالمين.

شفيق جرادي
بيروت ٢٠١٥/٠٨/٣١



مقدّمة المحقّق

حائرة كانت الأسئلة التي طالعت ذهن الإنسان منذ عصوره الأولى حول وجوده في هذا العالم ومآلات وجوده بعد انقطاعه عنه وما يكون إليه مصيره، فلقد قضّت مسألة الموت مضاجع بني البشر، وأنارت ركيز فطرتهم على سؤال المآل النهائيّ، ولم يهنأ لكُثُر اعتقاد فناء الروح بعد الموت، بل سادت فكرة الحياة بعده منذ التفتّحات الأولى لأفق الفكر عند بني البشر.

وكذا لم يخلُ أيٌّ من الأديان السماويّة، وغيرها من أديان واعتقادات، من تحقيق لفكرة الحياة بعد الموت، وأنّ فيها تكون مرحلة الحساب على ما فات من أعمال في الحياة الدنيا، حتّى باتت مسألة العود بعد الموت، على مرّ العهود، شبه مسلّم تُقرّ به العاقلة الإنسانيّة مجمَلةً؛ ما خلا بعض مختلّي الفطرة الذين أنكروا المسألة من أصلها وقالوا بالفناء بعد الموت قول المعاند الذي لا يكاد عناده يصل به إلى برّ يقين.

ولقد كان مبحث المعاد من جملة مباحث الفلسفة الإسلاميّة عبر مختلف محطّاتها، إلّا أنّ نصيبه من البحث قبل عهد ملّا صدرا الشيرازي كان نذرًا يسيرًا مقارنةً بما يعدوه من مسائل الوجود

وشؤونه. والمبحث رغم تسالم الكل على ضرورته وثبوت أصالته، ورغم إيمان الكلّ بحقيقة وقوع المعاد، لم يكن سهل المؤونة بحيث تسهل مطالبه على كلّ ذي فكر ونظر، بل إنّ فحول الفكر الفلسفيّ عجزوا عن إجلاء مبهماته وتفسير حقائقه، فكان كثيرهم يقرّ كثيرها بالاستناد إلى المنقول في الكتاب والسنّة، مهملين السعي إلى إثباتها بالبراهين الجليّة، والاستدلال عليها بالعقل كما كان حالهم مع ما عداها من مباحث مبادئ الوجود وكلّيّاته، وأحواله وشؤونه، وقد أشار ملّا صدرا إلى ذلك بقوله:

«واعلم أنّ اختلاف أصحاب الملل والديانات في هذا الأمر وكيفيّته إنّما هو لأجل غموض هذه المسألة ودقّتها حتّى أنّ الحكماء كالشيخ الرئيس ومن في طبقته أحكموا على المبادئ وتبلّدت أذهانهم في كيفيّة المعاد»[١].

فما أشكل، بحسب واضح نصّ صدرا، عند أهل العلم هو الكلام في كيفيّة المعاد والحشر، لا الكلام في أصل وقوعه. والإشكال لديهم فيما خصّ كيفيّته منبنٍ على واردات النصّ المقدّس الصريحة، وعلى تعاليم الدين الإسلاميّ التي أكّدتها مباحث الكلام بجملتها، وإنّ ردّ صدرا ومن تلاه لإشكالاتهم لا يعني نكران أحقّيّة منطلقات هذه الإشكالات، بل بالغ ما يعنيه ذلك هو عجز بصيريّ تخلّل فهمهم لمسألة المعاد فلم يُتَح لهم ربط المقدّمات بنتائجها الصحيحة، فكان ما كان منهم من إنكار لبعض الحقائق عند بعض، واعتماد على النصّ كمرجع وحيد لإثباتها عند بعض آخر.

---

(١) **المظاهر الإلهية**، الصفحة ١٢٦.

والإشكالات هذه إنّما تجلّت على مستويَين:

أوّلهما في أنّ المعاد هل هو جسمانيّ أم روحانيّ، وهو منعكس في اختلاف النصوص الدينيّة بين ديانة وأخرى، بل الأمر يعدو ذلك إلى مستفاد نصوص ديانة واحدة، ما يُعجز عن استنباط مراد الناصّ الواقعيّ، فتجد في آيات القرآن الكريم ما يفيد - بحسب صدرا - التجرّد مثل قوله تعالى ﴿وَكُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ فَرْدًا﴾[١]، وتجد ما يفيد التجسّم من مثل قوله ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِىَ خَلْقَهُۥ قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَـٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾[٢]. وبالتالي فلا يمكن تحديد واقع أمر المعاد باستظهار النصوص الدينيّة بالطرق التقليديّة، بل لا بدّ من اعتماد منهج خاصّ في قراءة النصوص. وقد أدلى الملّا صدرا بنظرته في هذا الشأن وإن بنهج حكميّ يمازج بين مسلّمات النصّ في ظهوره والتأويل العقليّ الفلسفيّ.

وثانيهما، في الإمكانيّة العقليّة لوقوع المعاد الجسمانيّ، وقد أنكره كثر. فوقوع المعاد الجسمانيّ على النحو الذي تُظهره آيات القرآن ممنوع بحسب أهل الكلام والفلسفة بإشكاليّتَين هما: (١) شبهة الآكل والمأكول، وهي الشبهة الكلاميّة بامتياز؛ و(٢) إشكاليّة إعادة المعدوم، وهو إشكال فلسفيّ.

وبالخلاصة، فقد ثبت في حكمة صدرا الشيرازي المتعالية أنّ

---

(١) سورة **مريم**، الآية ٩٥.

(٢) سورة **يس**، الآيتان ٧٨ و٧٩.

المعاد جسمانيّ[١]، وثبوت ذلك لديه إنّما استند على تآزر البرهانيّ الاستدلاليّ والنصّيّ النقليّ والإلهاميّ الشهوديّ، وهي سمة تميّز بها منهج صدرا عن أسلافه في معالجة المسائل الحكميّة، حيث اعتمد ثلاثيّة البرهان والعرفان والقرآن في تشييد مدرسته الفكريّة الخاصّة.

وعن منهج صدرا يقول أحد شرّاحه المعاصرين:

«لا يقتصر الملّا صدرا في مصادره على العقل كما في المدرسة المشّائيّة التي لا تأبه للمصادر الأخرى كالوحي والإلهام، ولا يكتفي من جهة أخرى بالإلهام والإشراق كما يذهب العرفاء والمتصوّفة ممّن يرون العقل عاجزًا عن إدراك الحقائق، بل إنّه ينظر للوحي كأهمّ المصادر وأكثرها وثاقةً وحسمًا، وكما أسلفنا فهو ممّن يولي القرآن والحديث أهمّيّةً بالغةً في تصوّراته الفلسفيّة»[٢].

ومن هنا، فقد اتّخذ مبحث المعاد في التعاليم الإسلاميّة بعد ملّا صدرا وجهةً جديدة، ويعتبر الفهم الصدرائي لمسألة المعاد والحشر محورًا في منظومة متكاملة تقدّم فهمًا إجماليًّا لمسألة النشآت الوجوديّة التي تقطعها نفس الإنسان، وعلاقة إحداها بأخواتها، وكيفيّة السفر بينها، كما وتؤسّس لقراءة فلسفيّة للنفس الإنسانيّة تصل إلى معرفة بحقيقة النفس، وهو من أرقى المقاصد

---

(١) سيتبيّن للقارئ الكريم في مراحل لاحقة من هذا الكتاب كيفيّة رد ملّا صدرا للشبهات المطروحة، كما والإضافات التي قدّمها في خصوص مسألة الحشر الجسمانيّ.

(٢) **الملّا صدرا والحكمة المتعالية**، الصفحة ٦٩.





والغايات فـ«من عرف نفسه فقد عرف ربّه»[١].

ولذلك كلّه، فقد يصبح من نافل القول اعتبار تعاليم مدرسة الحكمة المتعالية ركيزةً يمكن البناء عليها في فهم عديد من المفاهيم الدينيّة الإسلاميّة، وخوض كثير من المباحث الفلسفيّة والعقائديّة والقرآنيّة.

مع الكتاب

وأمّا كتابنا المقدَّم له، فيعالج موضوعة المعاد من حيث حركة النفس الإنسانيّة فيه، متناولًا جملةً من الموضوعات المتعلّقة بهذه المسألة، فيسير مع القارئ في استشرافٍ لدلالات المبحث وتقديم لها في منهج علميّ متسلسل، يصل المرحلة بسابقتها ويقدّم عبرها لاحقتها، وصولًا إلى استكمال مبحث لا يصحّ اعتباره محض جهد تفسيري لآراء صدرا الشيرازي، بل يمكن اعتباره خوضًا في غمار بحر هذا المبحث بالاستفادة من تعاليمه، مع تقديم إضافات علميّة جزيلة تبتني على تلك الاستفادات، كما وفتح لآفاق مباحث علميّة جديدة متعلّقة يمكن الخوض في كلّ منها بشكل مستقلّ.

والكتاب سلسلة من الدروس قدّمها المؤلّف لمجموعة من طلّاب معهد المعارف الحكميّة جُمعت وحُرّرت وأعيدت صياغتها ليتسنى تقديمها بصبغة علميّة ممنهجة، وقد أشرف الأستاذ المؤلّف على هذا العمل إشرافًا شخصيًا، وكانت له اليد الطولى في تخريج

---

(١) **تصنيف غرر الحكم**، الصفحة ٢٣٢، الحديث ٤٦٣٧.

أبحاثه في الصيغة التي هي عليها. وقد أضفنا للكتاب - فضلًا عن تقرير المبحث وتحريره - جملة تحقيقات وشروحات أدرجناها في هامشه، وذلك لمجموع المطالب العلمية التي وجدنا في إيضاحها للقرّاء حاجةً ماسّةً بما يخدم الغاية المتوخّاة من مباحثه، بالإضافة إلى تخريج الاقتباسات من مصادرها، كما وقدّمنا تعريفاتٍ علمية لجملة مفردات وموضوعات وجدنا في تعريفها ضرورةً. وقد تمّ تمييز ما أضفناه من هوامش بإضافة عبارة «[المحقّق]» في آخرها.

يبدأ المؤلّف فصل الكتاب الأوّل بتقديم تعريف معنى المعاد واستعراض أهمّيّة خوض مباحثه والدوافع الحاثّة على ذلك، وما يترتّب عليه من ثمار على المستويين المعرفيّ والوجوديّ، كما ويطرح آثار الإعراض عن هذه الحقائق، لما للمبحث هذا من غاية شريفة هي طلب الحقّ. ومن ذلك يصل إلى استفادات يستعرض منها مدلولات الحقّ ومعانيه، ويربط بعدها الكلام بشؤون يوم الحقّ، ليعرض مسائل من مثل تجسّم الأعمال وواقع ميزان الأعمال ومعناه، ويثبت في نهاية الفصل مجموعةً من الخصائص التي لا يمكن لأيٍّ الخوض في مباحث المعاد دون توفّرها فيه، ويعرض بعد ذلك إشكالات المعاد الجسمانيّ.

ثمّ ينتقل في فصل الكتاب الثاني إلى مرحلة التدليل والإثبات على أصل مسألة المعاد، فيعرض بالشرح والتفصيل مستويات الأدلّة المقدّمة على موضوع المعاد. فيقدّم أوّلًا ما يمكن تسميته بالمستوى العام من الأدلّة؛ ثمّ ثانيًا مستوى ما له علاقة بالنصّ الدينيّ، مناقشًا الكيفيّة الأسلم في التعاطي مع النصوص، عارضًا لأنحاء الخطاب الغيبيّ في النصوص الدينيّة مع الإنسان، من ما

يخاطب العقل، والقلب، والوجدان؛ مردفًا بعدها بتناول ما سمّاه مستوى خاصّ الخاصّ، الذي فيه كيفيّة تقديم مناقشات الحكماء من المحقّقين حول موضوع الأدلّة؛ ليخلص في نهاية الفصل إلى عرض رأي صدر الدين الشيرازي في الصدد ذاته.

أمّا في الفصل الثالث، فيتوجّه المؤلّف إلى تثبيت جملة من التأسيسات الفلسفيّة في ما قد يخصّ هذه المسألة، فيسهب الكلام في مسألة التناسخ عبر عرض الآراء المقولة فيها، ثمّ تقديم أبرز الردود الحكميّة في صددها، وفي الكلام هذا يتطرّق لآراء العلّامة محمّد حسين الطباطبائي، كما ويعرض رأي ملّا صدرا الشيرازي، ثمّ يقدّم توليفةً خاصّةً منتظمةً تبتني على الطروحات السالفة. والفصل هذا لا يخلو من إشكالات يطرحها المؤلّف على كلّ من الآراء الواردة في هذا الصدد، كما ويغتني بكثير من التحليل والتفنيد لتلك الآراء، مع محاولة الوصول إلى مبتنًى حكميّ أساسيّ لمسألة التناسخ يمكن على أساسه الوصول إلى حلول للإشكالات المطروحة على مسألة المعاد الجسمانيّ.

وختامًا، يعرّج المؤلّف في فصل الكتاب الرابع على موضوعة النفس الإنسانيّة وكيفيّة تمظهرها في المعاد. فيؤسّس للكلام بتناول موضوعة حركة النفس الإنسانيّة، وعلاقتها ببدنها، ليستفيد من ذلك أصولًا علميّةً منها أصل ثبات الهويّة الإنسانيّة، ونحوُ علاقة الإحساس الماديّ بالإدراك النفسيّ، وغيرها ممّا يصل به إلى تحديد كيفيّة حصول تناسخ النفس البشريّة وانتقالها بين النشأتين، خالصًا منها إلى الردّ على إشكالَي إعادة المعدوم والآكل والمأكول. ثمّ ينحو في ختام المبحث لعرض بعض الاستفادات العمليّة المعرفيّة عبر تقديم

أصول التأويل الستّة عند صدر الدين الشيرازي.

وفي ختام الكلام لا يسعنا إلّا أن نشكر اللّه أوّلًا أن يسّر لنا إنجاز هذا العمل ووفّقنا إلى إتمامه وتقديمه زادًا مباركًا مثمرًا يفاد منه طلّاب الحقّ والحقيقة، راجين أن يكون ممّا نتقرّب به إليه وممّا يرضيه عنّا يوم المعاد؛ ثمّ أن نشكر كلّ من ساهم في هذا العمل من تفريغ المحاضرات وصفّها؛ كما وأن نشكر جزيلًا المؤلّف الأستاذ الشيخ شفيق جرادي، الراعي لهذا العمل والمشرف عليه منذ مراحله الأولى حتّى مرحلة الطباعة الأخيرة.

واللّه وليّ التوفيق والتسديد.



الفصل



شرف منزلة علم المعاد

نالت مسألة أهمّيّة العلوم وقيمتها عنايةً كبيرةً عند علماء المسلمين على مرّ العصور، وقد ربطوا أهمّيّة أيّ علم بأهمّيّة موضوعه، كما والغاية المتوخّاة منه. فتكمن قيمة علم النحو مثلًا، الذي موضوعه الكلمة من حيث أصلها ومصدرها وتصريفاتها، في الغاية المتوخّاة من دراسته؛ وهي ضبط اللسان وصونه عن الوقوع في الخطإ بما لذلك من أثر على ضبط عمليّة الفهم وتبادله.

وقد صدرت عن علماء المسلمين تحديدات شتّى فيما خصّ مسألة العلوم الدينيّة. إذ فضلًا عن كونهم اعتبروها أشرف العلوم لشرف موضوعها وشرف غايتها – لارتباطها باللّه سبحانه – فهم قد ذهبوا إلى تصنيفها بشكل عام إلى صنفَين:

١. العلوم الذاتيّة التي تُطلب لذاتها، وبالتالي فشرفها نابع من ذاتها: موضوعًا ومسائل وغايةً، بل يمكن القول إنّ الموضوع بذاته غاية.

٢. العلوم التوصّليّة، التي عدّوها علومًا آليّةً معدومة القيمة

بلحاظ ذاتها، مقتصرة القيمة، بحسبهم، على غاياتها وكيفيّة توظيفها ومدى تأثيرها على حياة الإنسان بالعموم. فإذا كانت الغاية منها تصبُّ في مصلحة الإنسانيّة، وجرى توظيفها في هذا الإطار، فإنّ قيمتها تتسامى، وإلّا انقلبت معارفَ ضارّةً.

وأمّا ما نراه، فإنّ من المبالغة بمكان تقديس أيّ علم وتشريفه لذاته، كما ومن الإجحاف قصر أهمّيّة علم ما على الغاية المتوخّاة منه. وبالتالي، فإنّ الأصل في تحديد شرف وأهمّيّة أيّ علم يعود إلى مدى خدمته تكامل الإنسان باعتباره محور قيمة كلّ العلوم، دونما حصر لذلك في الغايات الملموسة والمعجّلة.

إنّ الحكم على العلوم بالطريقة المذكورة - إمّا ذاتيّةً شريفةً بذاتها أو آليّةً منحصرة قيمتها بغايتها - يؤدّي إلى نتائج غير محمودة، ومن ذلك ما وقع به بعض العلماء في معالجة موضوع الملائكة، إذ اعتبر البعض البحث فيه ضروريًّا لكونه منتميًا إلى علوم الإلهيّات، وخاضوا في أدقّ تفاصيله من بحث في ماهيّة هذا الموجود وخصائص وجوده باذلين في ذلك شديد العناء، واعتبره البعض، في المقابل، من موضوعات العلوم الآليّة التي لا نفع لها لذاتها ولا أثر لها على واقع الحياة الإنسانيّة المعيشة، فنفَوا الضرورة عن أصل هذا المبحث.

فحتّى لو صحّ أنّ الاستغراق في مثل هذا النقاش لا نفع منه ولا فائدة، لما جرّ ويجرّ إليه من نتائج سلبيّة، إلّا أنّ من المرفوض أن يسود اعتقاد بعدم ضرورة مبحث الملائكة لكونه من الترف الفكريّ الذي يدور في الفراغ دون تحصيل أدنى فائدة منه. فآيات القرآن الكريم تتحدّث عن الملائكة في مواضع عدّة، بأسلوب متّزن



هدفه تبيان التأثيرات المعنويّة التي تحدثها فكرة الملائكة في حياة الإنسان، وذلك عبر التركيز على مسألة الربط الدائم بين عالم الملائكة وعالم الإنسان من التسامي والخير، دونما خوض بأيّ من التفاصيل الخاصّة بعالم الملائكة.

وبذلك، فالأساس في تحديد أهمّيّة أيّ علم أو موضوع يكمن في مدى خدمته لتكامل الإنسان الدنيويّ والمعنويّ، وإنّ ثقافة الحدّ من شأنيّة المسائل الغيبيّة التي لا نفعَ ملموسًا منها ولا أثر لها على حياة الإنسان هي ثقافة بتراء منقوصة ينبغي العمل على توجيهها، لأنّها تتعامل مع فعاليّات ما طرحه القرآن الكريم والنصوص الشريفة، كما والأديان الوحيانيّة، تعاملًا نفعيًّا مباشرًا، في حين أنّ التعامل مع المصادر المقدّسة ينبغي أن يأخذ الطابع التربويّ التكامليّ.

وفي المقابل، إنّ الثقافة التي تأخذ منحى المغالاة في ما أورده القرآن الكريم والحديث الشريف، محمّلةً النصّ أكثر ممّا ينبغي، هي ثقافة مضلّلة ومنفّرة، لأنّها تظهر مباحث الدين كموضوعات فنون السحر والعرافة، والعياذ باللّه.

فالضابط، كما ذكرنا، هو ربط كلّ الموضوعات والعلوم بغاية سامية هي حياة الإنسان والتأثيرات المعنويّة الخاصّة به. والمعيار الأساس لهذا الضبط هو النصّ الشريف، بحيث تصبح الموضوعات العقائديّة والفلسفيّة والعرفانيّة كلّها مرتبطةً بالقرآن الكريم وحديث المعصومين عليهم السلام. ثمّ يجب أن تصبّ جميع هذه الدراسات بشكل منتظم من أجل تحقيق الهدف الأساسيّ المتوخّى من كلّ الدراسات، وهو تقدّم الإنسان في ما خصّ أهليّته للاستخلاف الإلهيّ، والتي من أهمّ أسبابها ومستدعياتها حمله وعرفانه بمخزون

سرّ الأسماء الإلهيّة. وما ينبغي الإلفات إليه هنا أنّنا حينما نتحدّث عن أنّ محور الأهمّيّة تحقيق تكامل الإنسان فإنّا بذلك لا ننفي بُعد الإلهيّات، إذ لا تكامل للإنسان إلّا بها. كما وحينما نربط معيار كلّ الأمور بالقرآن فليس من باب التقليل من شأن العقل، إذ اعتقادنا راسخ بأنّ القرآن هو بيان العقل الصافي.

وأمّا موضوع كتابنا (المعاد)، فيُعتَبَر العلم الذي يتناوله (علم المعاد)، دون شكّ، واحدًا من أشرف العلوم التي تتوق النفس إلى خوضها، لكونه أحد المعارف الدينيّة المتحمورة، رغم تألّهها وكونيّتها، حول الإنسان بما هو مستخلف، وهو من جملة العلوم الدينيّة التي في نيلها حياة للنفوس وراحة للأرواح، إلّا أنّ ذلك متوقّف على تحصيل شروط أهليّة هذا العلم، ضمن ضوابط معيّنة سنتعرّض لذكرها لاحقًا.

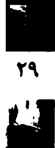
تعريف علم المعاد

ورد في تعريف معنى المعاد أنّه «زمن العَوْد أو مكانه، والمراد به هنا الوجود الثاني للأجسام وإعادتها بعد موتها وتفرّقها وهو حقّ واقع»[١].

---

(١) **الباب الحادي عشر**، الصفحة ٥٢.

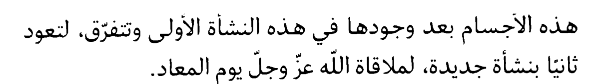
أقول: اعلم أنّ للمعاد تعريفات كثيرة وردت في كلمات علماء المسلمين، ممّا لا يبعد أكثره عن معنى التعريف الذي تبنّاه المصنّف. ونحن نطرح هنا بعضًا ممّا تمليه علينا الضرورة العلميّة من هذه التعريفات - اللغويّة منها والاصطلاحيّة - بغية إغناء المبحث. ففي التعريف اللغويّ، ورد أنّ المعاد هو «كلّ شيء إليه المصير، والآخرة معاد للناس، والله تعالى المبدئ المعيد، وذلك أنّه أبدأ الخلق =



إنّ كلمة العوْد تعني عودة الإنسان إلى حيث كان قبل انتقاله إلى هذه الدنيا، فالعوْد يكون إلى الجهة التي عنها صدر الفيض الخاصّ به(١)، لكنّه (العوْد) يكون بوجود خاصّ للأجسام، إذ تتلاشى

= ثمّ يعيدهم» [**معجم مقاييس اللغة**، الجزء ٤، الصفحة ١٨١، مادة «ع-و-د»]؛ وعن الطوسي أنّ المعاد «إعادة الأجسام على ما كانت عليه» [**الرسائل العشر**، الصفحة ١٠٣]؛ وورد في **مفردات** الأصفهاني: «المعاد يقال للعود وللزمان الذي يعود فيه، وقد يكون للمكان الذي يعود إليه، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِى فَرَضَ عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾ [القصص/ ٨٥] قيل أراد به مكّة والصحيح ما أشار إليه أمير المؤمنين عليه السلام وذكره ابن عباس: إنّ ذلك إشارة إلى الجنة التي خلقه فيها بالقوة في ظهر آدم وأظهر منه» [**المفردات في غريب القرآن**، الصفحة ٤٥٧]؛ وعرّفه التفتازاني بأنّه «الرجوع إلى الوجود بعد الفناء. أو رجوع أجزاء البدن إلى الاجتماع بعد التفرّق، وإلى الحياة بعد الموت، والأرواح إلى الأبدان بعد المفارقة»، وعرّفه في موضع آخر بأنّه «عود النفس إلى ما كانت عليه من التجرد أو التبرؤ من ظلمات التعلّق وبقائها ملتذّة بالكمال أو متألّمةً بالنقصان» [نقلًا عن، **شرح المصطلحات الكلاميّة**، الصفحة ٣٣١]؛ وفي كلمات بعض المحقّقين عُرِّف المعاد بـأنّه: «اسم مكان، بمعنى محل يعاد فيه الأمر [...] وهو في اصطلاح المتشرعين: عبارة عن الحياة البرزخية والعالم الروحاني بعد انتهاء عالم المادة، يعاد فيها خلق الإنسان بعد موت البدن بإعادة خلق البدن البرزخي» [**التحقيق في كلمات القرآن الكريم**، الجزء ٨، الصفحة ٣١١]. وكما تلاحظ فإنّ جملة التعريفات هذه تتمحور حول فكرة المعاد بالعموم، دونما حصر له بالجسماني أو الروحاني، وقد فضّلنا إرجاء التفصيل في هذين القسمين إلى مباحث لاحقة حيث سيتناول المؤلّف الموضوع بشكل مفصّل. [المحقّق]

(١) والفيض لغةً يأتي بمعنى السيلان والإعطاء، وهو في الاصطلاح بمعنى إلقاء أمر في القلب عن طريق الإلهام دون تحمّل عناء الكسب، ويراد به أيضًا فعل الفاعل الدائم الذي لا يبغي عوضًا في مقابله. وقد ثبت في مباحث العرفان =



هذه الأجسام بعد وجودها في هذه النشأة الأولى وتتفرّق، لتعود ثانيًا بنشأة جديدة، لملاقاة اللّه عزّ وجلّ يوم المعاد.



الغاية المتوخّاة من مباحثه

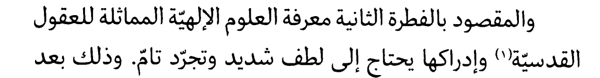
تتمثّل الغاية المتوخّاة من البحث في هذا العلم في أمرَين:

١. أوّلًا، توفير الإيمان المعرفيّ:

وهو غير الإيمان التقليديّ الذي تفاهم عليه علماء الكلام والعقيدة وقرّروه. فالمراد من هذا العلم حضور معنى الإيمان الحقيقيّ في نفس المتلقّي وقلبه، دون تمييز بينه وبين الاعتقاد. فلا يعود التوحيد، مثلًا، مجرّد موضوع يتناوله الباحث مُسهِبًا الكلام فيه والاستدلال عليه فقط، بل يصبح حقيقةً يعيشها الفرد في سرّه ووجدانه وسلوكه.

٢. ثانيًا، توليد الفطرة الثانية:

= النظريّ أنّ وجود كلّ موجود ممكن هو حظه من الفيض الإلهيّ، وانقسم الفيض بحسب أهل المعرفة إلى قسمين: الفيض الأقدس، والفيض المقدّس. فالفيض الأقدس، وهو الذي أُطلق عليه القضاء الأزليّ وعبّروا عنه بأنّه نفس الرحمن، هو ثبوت الأشياء في علم الحقّ بحسب النظام الأفضل، أمّا الفيض المقدّس فهو الوجود المفيض على الماهيّات بحسب استعداداتها الخاصّة من الحقّ. وعليه يبين أنّ الثاني مترتّب على الأوّل، حيث إنّ الأعيان الثابتة واستعداداتها تتحصّل في عالم العلم بواسطة الفيض الأقدس، وتتحقّق في عالم العين مع لوازمها بواسطة الفيض المقدّس. انظر، **قاموس المصطلحات الفلسفية عند صدر المتألهين**، الصفحتان ٣٥٩ و٣٦٠. [المحقّق]



والمقصود بالفطرة الثانية معرفة العلوم الإلهيّة المماثلة للعقول القدسيّة(١) وإدراكها يحتاج إلى لطف شديد وتجرّد تامّ. وذلك بعد

---

(١) إنّ لكلمة العقل في الاستعمال الفلسفيّ معنيان: المعنى الأوّل، هو الجوهر المجرّد المستقل بالذات وبالفعل، وهو معنى ما يعبَّر عنه بالصادر الأوّل والثاني وما يتبعهما؛ والثاني هو النفس التي قد يطلق عليها تعابير مختلفة باعتبار مراتبها فيقال العقل بالقوّة وبالملكة وبالفعل والمستفاد. [انظر، **قاموس المصطلحات الفلسفية عند صدر المتألّهين**، الصفحة ٣١٩].
والمعنى الأوّل هو المراد عند الكلام عن عالم العقول، وهو ما أشار إليه المؤلّف في تعبيره «العقول القدسيّة». وقد ورد في بيان معنى العقل بهذا اللحاظ كلام لصدر المتألّهين في شرحه الرواية الأولى من **أصول الكافي** المنقولة عن أبي جعفر عليه السلام ومتنها «لمّا خلق الله العقل استنطقه، ثمّ قال له أقبل فأقبل، ثمّ قال له أدبر فأدبر، ثمّ قال: وعزّتي وجلالي ما خلقت خلقًا هو أحبّ إليّ منك [إلى آخر الحديث]»، قال: «هذا العقل أوّل المخلوقات، وأقرب المجعولات إلى الحقّ الأوّل وأعظمها وأتمّها [...] وبالجملة، فالمجعولات الجوهريّة على ثلاثة أقسام متفاوتة في درجات الوجود. أعلاها وأولها هو الذي لا افتقار له في شيء إلّا إلى الله، ولا نظر له إلى ما سواه، ولا التفات له إلّا إليه تعالى. وثانيها هو الذي لا افتقار له في أصل الوجود إلى غيره تعالى، لكن يفتقر في استكمال وجوده إلى ما سواه، ويكون كمال وجوده بعد أصل وجوده وبوجه قبله. وثالثها هو الذي يفتقر إلى غيره تعالى أيضًا في كلا الأمرين، أعني في أصل الوجود وكماله جميعًا. فالأول هو العقل، والثاني النفس، والثالث الجسم أو جزؤه». [انظر، **شرح الأصول من الكافي**، الصفحتان ٤١ و٤٢]. كما وورد عن العلامة الطباطبائي نقلًا عن صدر المتألهين تحديد لمعنى العقل وتمييزه عن سواه من أقسام الجوهر حيث يقول: «الجوهر إنّ كان قابلًا للأبعاد الثلاثة فهو الجسم، وإلاّ فإن كان جزءًا منه هو به بالفعل فصورة [...] أو جزء هو به بالقوّة فمادّة، وإن لم يكن جزءًا منه فإن كان متصرّفًا فيه بالمباشرة فنفس، وإلّا فعقل» [**نهاية الحكمة**، الجزء ١، الصفحة ١٥٨]. فلعلّ القارئ يتبيّن بما أوردناه معنى العقول الوارد الكلام عنها في سياق النص. أمّا عن تعدد العقول وكيفية تكثّرها =



انخلاعه عن الفطرة الأولى الواقعة تحت حكم الجسمانيّات. وذلك تمامه إنّما يكون بتهذيب النفس والعقل حسب القواعد العرفانيّة[١].

وهو مختلف عن المعنى المروم في علم الأخلاق، إذ يعتبر علماء الأخلاق أنّ للنفس أحوالًا مؤهّلةً لتكون ملكات وهيئات راسخةً فيها، مكوّنةً شكلها الحقيقيّ، ما نتيجته انطباع تجلّياتها في تصرّفات الإنسان بشكل مباشر دونما رويّة أو إعمال فكر.

أمّا في العرفان، فالمقصود من ترويض النفس هو معنًى أشمل وأعمّ. ملخّصه أنّ للإنسان - كما جميع المخلوقات - بدْوٌ وعَوْد، وقد فطره الباري، حينما أفاض عليه وجوده، فطرةً أولى، يتحمّل انطلاقًا منها عيش الدنيا ويتكيّف معها كيما يؤدّي دوره فيها. وإنّ أوّل ما تدعو إليه الفطرة البشريّة حبّ الكمال، وهو كنه إنسانيّته والواقع الذي يميّزه عمّا سواه من الأنواع. ومفاد ذلك أنّ واجب كلّ إنسان الوصول إلى كماله الخاصّ في مقامات القرب الإلهيّ، حتّى يكون مُستحقًّا لتسخير كلّ الوجود لأجله كإنسان مُستخْلَف عليه. بالتالي، تصبح الملكة، هنا، عبارةً عن مقام ورتبة من رتب رقيّ وكمال النفس، التي تتّسع لمدى الوجود الكونيّ وتتسامى لمدى القرب الإلهيّ.

إنّ تزويد اللّهِ الإنسانَ بفطرة أولى هدفه تأهيله لتدبير شؤون

= فلمن شاء التفصيل مراجعته في محلّه من مباحث الإلهيّات بالمعنى الأخص. [المحقّق]

(١) سيأتي في موضع متقدّم من هذا الفصل كلام مفصّل حول الفطرة الأولى والفطرة الثانية. [المحقّق]



دنياه - بما فيها من مخلوقات مُسخَّرَة له - لكن لا باعتبار تدبيرها الهدفَ من خلقه، بل باعتباره (التدبير) وسيلةً لبلوغ الغاية التي خُلق ووُجد من أجلها الإنسان، وهي الاستخلاف الإلهيّ.

أمّا بما خصّ العقل، فلا يُقصد به هنا ما هو مجرّد أداة للاستدلال بالدلائل المنطقيّة والبراهين الرياضيّة، بل باعتباره جامعًا للمعارف والحقائق. ولكي تصبح هذه الجامعيّة واضحةً وجليّةً، فهو بحاجة إلى ارتياض وتدريب تكامليّ تصبح فيه الذات مجلى الأسرار والإشراقات الإلهيّة، تمامًا كما يعمل الإنسان على ترويضه قواه الباطنيّة بحيث يقمع قوى الشر الكامنة فيها لتصبح نفسه خيّرةً لا يصدر عنها إلّا الخير.

فتهذيب النفس والعقل يدفعان الإنسان - المفطور على الانسجام مع النشأة الدنيا بالفطرة الأولى - إلى الاتّجاه إلى نشأة أخرى هي نشأة الآخرة؛ نشأة الكمال والحياة الحقيقيّة. وهذا التوجّه هو ما يسمّى بالفطرة الثانية، التي يتحقّق بها الهدف من الخلق؛ الاستخلاف.

والاستخلاف، في واقعه، خير مؤشّر على عدم مُلكيّة الإنسان لشيء، إنْ بالنسبة إلى الموجودات المسخَّرة له، أو إلى قواه الماديّة والمعنويّة. فوجوده في حقيقته وجود رابط[1] - كما يعبّر

---

(١) اعلم أنّ الوجود ينقسم، بلحاظٍ، إلى الوجود في نفسه وهو ما يسمّى بـ«الوجود المستقلّ»، والوجود في غيره وهو ما يسمّى بـ«الوجود الرابط». فأمّا معنى وجود الشيءِ في نفسه فواضح، وأمّا معنى وجود الشيء في غيره فهو ارتباطه بوجودٍ مستقلّ ينتفي مع انتفاءِ وجودِه (للمستقل) وجودُه (للرابط)، ومثاله النسبة =

الفلاسفة - لارتباطه الفقريّ بمن أفاض عليه الوجود واستخلفه على الموجودات.

لذا، فإنّ عليه السعي دائمًا لتوليد الفطرة الثانية التي بها يتمكّن من بلوغ الغاية المتوخّاة من خلقه. فالفطرة الثانية، إذًا، تعني المرحلة الثانية لتكامل الإنسان، بحيث تتوحّد فيه وعنده حقائق الارتباط بين ظاهره وباطنه؛ بين عالمَيه الدنيويّ والأخرويّ.

وبعبارة أخرى، يمكننا القول إنّ الفطرة الأولى هي صورة الحقيقة الإنسانيّة في هذه النشأة، أمّا الفطرة الثانية فهي كمال

= الرابطة الموحّدة بين الموضوع والمحمول في مثل قولنا «الإنسان ضاحك»، فإنّا نجد وراء الموضوع والمحمول وجودًا ثالثًا يربط بينهما وبه يتحقق حمل ثانيهما على أوّلهما. وهذا الوجود الرابط لا يوجد إذا افتُرض الموضوع وحده أو المحمول وحده أو أيّهما مع آخر غير ثانيهما؛ ثمّ إنّ وجوده ليس مستقلًا عنهما وإلّا لاحتاج إلى رابطين يربطانه بكلّ منهما فينقلب المفروض ثلاثةً إلى خمسةٍ، وكذا سينقلب المفروض خمسةً إلى تسعةٍ، وهلمّ جرًّا، وهو باطل. وبالخلاصة، فالوجود الرابط هو ما لا يلحظ له في نفسه معنًى مفهوميّ مستقلّ عن الطرفين اللذين يربط بينهما، بل وجوده قائم بهما، موجود فيهما، غير خارج منهما ولا مستقل بوجه عنهما.

واعلم أنّ أهل الحكمة اعتبروا وجود المعاليل رابطًا بالنسبة إلى عللها، مع إقرارهم أنّ منها ما وجوده جوهريّ ومنها ما وجوده عرضيّ، وهي جميعًا وجودات محمولية مستقلّة؛ إلّا أنّ ذلك لا يستبطن تعارضًا أو تضادًا، إذ تُعتبر المعاليل وجودات مستقلّة بالقياس إلى أنفسها، وتعتبر في الآن عينه وجودات رابطة بالقياس إلى عللها، وهذا هو مقصود المؤلّف من كون وجود الإنسان وجودًا رابطًا. إذ الإنسان بلحاظ نفسه وبالقياس والنظر إليها وجود مستقلّ ذو ماهيّة، وبلحاظ علّته وجود رابط لا استقلال مفهوميًا له. انظر، **بداية الحكمة**، الصفحات ٤٩ إلى ٥١. [المحقّق]





الصورة الإنسانيّة على امتداد النشآت.

دافعان للبحث في هذا العلم

ناقش علماء الكلام مسألة البحث في موضوعات المعاد، فاعتبروا أنّ تعقيدات كتلك المطروحة في المباحث العقائديّة ليست مطلوبةً على نحو الدقّة والتفصيل، ومعرفة علم المعاد مطلوبة على نحو إجماليّ فقط، وهذا من باب اللطف الإلهيّ، إذ قد يعجز بعض الناس عن تحصيل مثل هذه المباحث الخاصّة.

وإذا كان الواقع كذلك، فلِمَ كان الحثّ على دراسة هذه المباحث طالما أنّ العلم الإجماليّ في هذا الإطار كافٍ؟

في الواقع، يمتلك الإنسان - ذاتًا - القدرة على الوصول إلى مقامات سامية. وإنّ بحث هذا العلم له دور بارز في معاونة الإنسان على الوصول إلى تلك المقامات. وبالنظر إلى ما سبق، يتبيّن أنّ الخوض في دراسة تفاصيل هذه المباحث يتأتّى عن دافعَين:

١. الدافع الأوّل، توليد الشوق في النفس:

إنّ الإكثار من ذكر المعاد عبر الخوض في مباحثه يولّد في النفس شوقًا إلى ذلك العالم. وحيث إنّ إدراك الحقائق المعنويّة لا يمكن فصله عن إدراك الموجودات الحسّيّة عند بني البشر - لكونها أولى مستويات العلم الأربعة عندهم[1] - كان لزامًا أن نرى

---

(١) ينقسم العلم عند بني البشر إلى مستويات أربعة إليك بيانها:

١- مستوى الحسّ: وهو أدنى المستويات، يستعين فيه الإنسان بحواسّه =

لغة القرآن الكريم تتناول موضوع الآخرة بالتوصيفات الحسّيّة، ممثّلةً حقائق الآخرة بقوالب الحسّ المحدودة، بغية تشويق مدارك الإنسان للانصراف نحو تلك العوالم. وإنّ النفس لمّا تدرك بواسطة أمثلة البعد الحسّيّ واقع تلك العوالم، تُستثار عبر الشوق النابع من تذوّق المعنى فتتطلّع نحو حقائق هي أبعد من الحدود الضيّقة لعالم الطبيعة والحسّ.

ومن ذلك ما نجده في القرآن الكريم من كلام حول الماء. إذ لمّا

= الظاهريّة (الباصرة، السامعة، الشامة، اللامسة، الذائقة) لاكتساب الصور الحسّيّة الجزئيّة من عالمه الخارجيّ المحيط به، ونقلها إلى عالم ذهنه. وهو ما يسمّى بـ«العلم الحسّيّ».

٢- مستوى الخيال: هو المستوى الذي يتمكّن خلاله ذهن الإنسان من التصرّف بهذه الصور الجزئيّة المحفوظة عنده، فينسب بعضها إلى بعض، ويؤلّف بعضها من بعض، مستعينًا بقوّة الخيال عنده. وهو ما يسمّى بـ«العلم الخياليّ».

٣- مستوى الوهم: هو مستوًى أرقى من سابقَيه، يتمكّن فيه ذهن الإنسان من إدراك صور الجزئيّات التي لا مادّة لها ولا مقدار، كحبّ أبويه له، وكره مبغضيه له. وهو ما يسمّى بـ«العلم الوهميّ». اعلم أنّ هذا المستوى من العلم وما سبقه من مستويات مشترك بين الإنسان وسائر صنوف الحيوان، إلّا أنّه - الإنسان - يمتاز عنها بالمستوى الرابع التالي ذكره.

٤- مستوى العقل: يستعين الإنسان فيه بسلاحه الفريد المميّز له المقوِّم لحقيقة نوعه وهو «العقل»، فيدير دفّة مدركاته الحسّيّة والخياليّة والوهميّة، ليفتح آفاق ذهنه على مستويات لا حدّ لها ولا حصر، من إدراك المعاني الكلّيّة، إلى قياس الكلّيّات على بعضها، كما والانتقال من المعلوم إلى المجهول (العبور من المقدّمات إلى النتائج)، وغير ذلك من الخصائص العقليّة الكثيرة التي يتمتّع بها ذهن الإنسان في هذا المستوى من العلم. [المحقّق]

كانت نار عطش الظمآن لا يطفئها إلّا شرب الماء، ولمّا كان العطش من الابتلاءات اليومية في حياة الإنسان، جعل الباري سبحانه الماء واحدًا من أبرز وسائل تحبيب العباد بالجنّة، من خلال الحديث عن أنهار وصف طعم مائها بأنّه أطيب من العسل. فأشار إلى موضوع الجنّة التي هي ساحة الكمالات المعنويّة عبر جملة توصيفات حسّيّة تمسّ حاسّة كلّ إنسان، لما للمحسوسات من حميميّة وصِلَة بمداركه.

إنّه أسلوب من أساليب تشويق النفس إلى أمر جرّبته فعرفت لذّته، وذلك لتتوجّه بكلّيّتها نحوه. بالتالي، فلا يقتصر التكليف الإلهيّ على أسلوب الأوامر والنواهي، بل إنّ فيه إشارات إلى مآلات ملتزمي هذه الأوامر والنواهي والمتخلّفين عنها، فالإنسان يحتاج، ولا بدّ، إلى ما يعرّفه على الغيب المرتقب الذي سيواجهه بشكل حتميّ بغية أن يستعدّ له ويتعايش مع حقيقته. فكأنّ الخطاب القرآنيّ يعين الإنسان على التعرّف على حقائق الآخرة الغيبيّة من خلال تقريبها إليه بعرضها في قوالب المحسوس، وهي كما ذكرنا حاجة ضروريّة للإنسان.

وجوب إقامة الصلاة، مثلًا، أمر مؤكّد، ولكنّ الإنسان يحتاج إلى ما يشوّق نفسه إلى لحظة ملاقاة اللّه، لذلك وردت أحاديث عدّة رويت عن الأئمّة المعصومين في إطار تشويق النفس للتعرّف على من تقف بين يديه أثناء الصلاة[١].

---

(١) من قبيل قول الإمام عليّ عليه السلام: «لو يعلم المصلّي ما يغشاه من جلال اللّه ما سرّه أن يرفع رأسه من سجوده»؛ انظر، **ميزان الحكمة**، المجلّد ٥، الصفحتان ٢١٥٥ و٢١٥٦. [المحقق]

من هنا يقال إنّ الحكمة من معرفة علم المعاد هي أنّه يتسبّب في إيجاد التوجّه السلوكيّ المتوازن، المترافق مع الشوق الداخليّ في الإنسان نحو تلك العوالم، وإنّ غفلة الإنسان عن حقيقة إطلاق الوجود وشموله العوالم كلّها إساءة لنفسه، فإنّ المولى عزّ وجلّ يعبّر عن العاقبة بأنّها ستكون العذاب الأليم، وهو ما يسمّى بالوعيد، الذي يُعتبر كلّ عذاب هيّنًا أمامه، ومن أكثره صعوبةً الحسرة وفراق المحبوب الأوحد هناك(١).

---

(١) وردت في الكتاب الكريم آيات عديدة تفيد هذا المعنى من حجب بعض أهل العذاب عن الله سبحانه في سياقات مختلفة؛ من ذلك قوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطفّفين/ ١٥]، ومنها قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَشْتَرُونَ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا أُو۟لَٰٓئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ إِلَّا ٱلنَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [البقرة/ ١٧٤]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ وَأَيْمَٰنِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُو۟لَٰٓئِكَ لَا خَلَٰقَ لَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [آل عمران/ ٧٧]. فهنا صنوف ثلاثة من الناس: الصنف الأوّل أشارت إليه الآيات التي تسبق الآية الأولى في قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ * ٱلَّذِينَ يُكَذِّبُونَ بِيَوْمِ ٱلدِّينِ * وَمَا يُكَذِّبُ بِهِۦٓ إِلَّا كُلُّ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ * إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ ءَايَٰتُنَا قَالَ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ [المطفّفين/ ١١ - ١٣]؛ الصنف الثاني هم الذين يكتمون ما أنزل الله ويشترون به ثمنًا قليلًا؛ والصنف الثالث هم الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنًا قليلًا؛ والظاهر أنّ الأصناف الثلاثة وغيرها ممّا قد تكون أشارت إليه آيات أخرى تشترك كلها في المآل، وهو الحجب وعدم تكليم الله لهم ولا النظر إليهم. أمّا مراد المؤلّف في الكلام فلعلّه الفئة الأولى، حيث اعتبر أنّ الجهل بحقائق المعاد وعدم السعي إلى معرفتها معرفةً إيمانيّةً عميقةً قد يؤدّي إلى التكذيب بيوم الدين، فيكون المصير ما أشارت إليه الآيات. أمّا ذكره لمسألة العذاب الأليم فلعلّه استفاد من سياق الآيتين الثانية والثالثة وصفًا لواقع هؤلاء الذين =





٢. الدافع الثاني، الرُّقيّ في المراتب المعنويّة:

يعتبر العرفاء كلّ معرفة أصيلة في نفس الإنسان ترقّيًا لمرتبة جديدة من مراتب تكامل النفس ونموّها وقدرتها. فكلّ معرفة جديدة - من هذا النوع من المباحث - توجد فينا فتحًا وكمالًا جديدًا ورقيًّا خاصًّا بحسب مدلولات تلك المعرفة.

ومن هنا تكون المفاضلة بحسب مستوى العلم والمعرفة، إنّ تحقّقت الأهداف المرجوّة منها من تكامل ورقيّ، كما تكون بالتقوى. فكلّما ازداد الإنسان علمًا ومعرفةً، ازداد رقيًّا في المراتب التكامليّة. لذا، فهنالك مستوًى آخر للذين يدخلون معرفة علم المعاد، مستوًى رتبيّ يعايش تفاصيل تلك النشآت لتكون معرفته فيها معرفةً حيّةً، بل تكون عين الحياة.

من ثمار معرفة المعاد

١. معرفة شأنيّة الدنيا

تُمكّن معرفة هذا العلم الإنسان من معرفة شأنيّة الحياة الدنيا، وذلك من خلال معرفته شأنيّة النشأة الآخرة.

ففي حين تمثّل الدنيا، من حيث مظاهرها، تجلّيَ آيات اللّه سبحانه، التي يراها الإنسان في نفسه وفي الآفاق، من سماء وأرض وجبال ومخلوقات تشير جميعها إلى الواحد الأحد، وهي بهذا

= هم من جملة المحجوبين، لأنّهم كما عرفت مشتركون في المصير والمآل. [المحقّق]

اللحاظ غير مذمومة، إلّا أنّها قد تمثّل للإنسان أيضًا ساحة عبث ولهو وظلم ومعاصٍ، أفسدها أهلها وأقاموا فيها علاقات نفسيّة وروحيّة حجبت بينهم وبين اللّه عزّ وجلّ، وكذلك بينهم وبين معرفة المصير الحتميّ، فكانت قاطعة طريق تكاملهم الاستخلافيّ.

إنّ إدراك دنوّ شأن الدنيا بالقياس للآخرة متوقّف على إدراك رفعة شأن النشأة الآخرة وعظم منزلتها، الذي يتمّ من خلال المعايشة المعرفيّة لعلم المعاد، والملامسة الروحيّة لأشرفيّة العالم الآخر، وإن إنسانًا فاقدًا لمعرفة كهذه لا يمكنه أن يعي حقيقة الدنيا المُهانة التي ذمّها القرآن الكريم والأحاديث الشريفة[1]، ولا أن يفهم معنى محدوديّتها.

---

(١) كثرت، في آيات القرآن وفي المرويّ عن أهل بيت العصمة عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، موارد ذمّ الدنيا وتحقيرها وتصغير شأنها في قبال الحياة الآخرة. فممّا ورد في القرآن من الآيات: قوله تعالى: ﴿وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا مَتَـٰعُ ٱلْغُرُورِ﴾ [آل عمران/ ١٨٥]، وقوله: ﴿وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ ۖ وَلَلدَّارُ ٱلْـَٔاخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ ۗ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [الأنعام/ ٣٢]، وقوله: ﴿وَٱضْرِبْ لَهُم مَّثَلَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَـٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخْتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ ٱلرِّيَـٰحُ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ مُّقْتَدِرًا﴾ [الكهف/ ٤٥]، وقوله: ﴿وَمَا هَـٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ ۚ وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْـَٔاخِرَةَ لَهِىَ ٱلْحَيَوَانُ ۚ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ﴾ [العنكبوت/ ٦٤]، وقوله: ﴿إِنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ ۚ وَإِن تُؤْمِنُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ يُؤْتِكُمْ أُجُورَكُمْ وَلَا يَسْـَٔلْكُمْ أَمْوَٰلَكُمْ﴾ [محمد/ ٣٦]، وقوله: ﴿ٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌۢ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِى ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَوْلَـٰدِ ۖ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ ٱلْكُفَّارَ نَبَاتُهُۥ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَىٰهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَـٰمًا ۖ وَفِى ٱلْـَٔاخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنٌ ۚ وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا مَتَـٰعُ ٱلْغُرُورِ﴾ [الحديد/ ٢٠]. ذاك مضافًا إلى كثير ممّا ورد في القرآن تصريحًا أو إشارةً.

أمّا في مرويّات أهل بيت العصمة عَلَيْهِمُ السَّلَامُ فقد حاز الموضوع حيّزًا كبيرًا أيضًا، =



٢. الإرادة والبُشرى

حقيقٌ بالإنسان أن يميّز دائمًا، وبدقّة، بين وجوه الخير ووجوه الشرّ في أيّ أمر يعترضه. وقد زوّدنا اللّه سبحانه بالإرادة، وهي قائمة على أساس الاختيار الذي يعتبر بذاته أمرًا مقدّسًا، لكونه منحةً منه عزّ وجلّ. فحقّ للإنسان أن يختار بين الخير والشر، وحقّ عليه أن يعرف أنّ لكلّ اختيار نتائج، فيختار إلى أيّ الأمور يتّجه: إلى الدنيا المذمومة أم إلى الآخرة والحياة الحقيقيّة. من هنا تأتي أهمّيّة معرفة علم المعاد، لأنّ هذه المعرفة تضع إرادة الإنسان على صراط الهدف الذي كان قد وجد لأجله.

= فورد فيه ما لا يمكن حصره؛ فمن كلام لأمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ في ذمّ صفة الدنيا يقول: «ما أصِفُ من دار أوّلها عناء، وآخرها فناء! في حلالها حساب وفي حرامها عقاب، من استغنى فيها فُتِن، ومن افتقر فيها حزِن، ومن ساعاها فاتته، ومن قعد عنها واتته، ومن أبصر بها بصّرته، ومن أبصر إليها أعمته» [**نهج البلاغة**، الصفحة ١٤٧، الخطبة ٨٢]، وورد عنه أيضًا قوله: «وأحذّركم الدنيا فإنّها منزل قُلعة وليست بدار نُجعة. قد تزيّنت بغرورها وغرّت بزينتها. دارها هانت على ربّها فخلط حلالها بحرامها وخيرها بشرّها وحياتها بموتها وحُلوها بمرّها. لم يُصفِها اللّه تعالى لأوليائه ولم يضنّ بها على أعدائه. خيرها زهيد وشرّها عتيد، وجمعها يفند ومُلكها يُسلب، وعامرها يخرب. فما خير دارٍ تُنقَض نقض البناء [...]» [**نهج البلاغة**، الصفحة ٢٦٥، الخطبة ١١٣]، ومن بليغ قوله فيها: «من هوان الدنيا على اللّه أنّه لا يعصى إلّا فيها، ولا يُنال ما عنده إلّا بتركها» [**نهج البلاغة**، الصفحة ٨٣٤، الحديث ٣٨٥]؛ هذا مضافًا إلى موارد عديدة وردت في **النهج** عنه عليه السلام وفي كتب أخرى عن غيره من المعصومين ولكنّنا آثرنا الاكتفاء بإيراد الشواهد أعلاه لبلاغة مضامينها وإيفائها حقّ المطلب. [المحقّق]

وقد أفاض الباري عزّ وجلّ على الإنسان نعمةً أخرى سمّاها في القرآن الكريم بـ«البُشرى»، بأن جعل الدار الآخرة لأهل الإيمان هي البُشرى. ولكونها ممّا وعد اللّه تعالى به، فالبُشرى هذه يقينيّة الصدق، وهو ما أكّدت عليه العديد من الروايات الشريفة(١).

واستحقاق هذه البُشرى غاية لا تُنال إلّا بالإرادة المختارة، بل يجب أن تكون إرادة الإنسان على درجة عالية من اليقين والثبات، وذلك بالولاية للّه ولمحمّد وآله صلوات اللّه عليهم، الولاية التي تصل به إلى مرحلة الاطمئنان الذي لا تزلزل معه ولا اضطراب. وهذه

---

(١) كما وورد في بعض الآيات، كقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَكَانُواْ يَتَّقُونَ * لَهُمُ ٱلْبُشْرَىٰ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْأَخِرَةِ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾ [يونس/ ٦٣-٦٤]، وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱجْتَنَبُواْ ٱلطَّٰغُوتَ أَن يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ لَهُمُ ٱلْبُشْرَىٰ فَبَشِّرْ عِبَادِ﴾ [الزمر/ ١٧]، وقوله: ﴿يَوْمَ تَرَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ يَسْعَىٰ نُورُهُم بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَٰنِهِم بُشْرَىٰكُمُ ٱلْيَوْمَ جَنَّٰتٌ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾ [الحديد/ ١٢]، وغيرها من الآيات.

أمّا في المرويّات عن أهل بيت العصمة، فمنها ما ورد عن الصادق عليه السلام في من كسا أخاه المؤمن أنّه قال: «من كسا أخاه كسوة شتاء أو صيف كان حقًّا على اللّه أن يكسوه من ثياب الجنّة وأن يُهوِّن عليه سكرات الموت وأن يُوسِّع عليه في قبره وأن يلقى الملائكة إذا خرج من قبره بالبشرى وهو قول اللّه عزّ وجلّ في كتابه ﴿وَتَتَلَقَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ هَٰذَا يَوْمُكُمُ ٱلَّذِى كُنتُمْ تُوعَدُونَ﴾» [**أصول الكافي**، باب من كسا مؤمنًا، الحديث ١، الصفحة ٤٤٣]، وعن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال في ذيل حديث طويل له عن النفاق ودعائمه وشعبه: «فما أوسع ما لديه من التوبة والرحمة والبشرى والحلم العظيم وما أنكل ما عنده من الأنكال والجحيم والبطش الشديد» [**أصول الكافي**، باب صفة النفاق والمنافق، الحديث ١، الصفحة ٥٣١]، وغيرها العديد من المرويّات. [المحقّق]

المرحلة تعني أنّه حينما يتولّى المرء اللّه عزّ وجلّ، تتعلّق إرادة الولاية الإلهيّة بإرادته بشكل مباشر، بحيث يستحيل معه تكوينًا التزلزل أو التراجع، وهذه هي العصمة الاكتسابيّة[1] التي يمكن تسميتها:

---

(١) العصمة ملكة تُطلق على خصوص الأنبياء والأوصياء عليهم السلام معناها العام امتناعهم عن ارتكاب النواهي والتزامهم بالأوامر الصادرة عن المولى سبحانه وتعالى. ويُلحظ في تحقّق هذه الملكة أن تكون بعامل اللطف الإلهيّ على من وجد اللّه به الأهليّة لها، كما ويُلحظ عدم كونها مانعةً لهم عن المعصية قهرًا، بل اللطف هذا يُنسب إليهم فيكونون به مؤثِرين ترك المنهيّات مع القدرة على ارتكابها وإلّا لما استحقّوا المدح عليها. وقد عُرّفت العصمة عند علماء الكلام بتعريفات عدة؛ فورد عن المفيد تعريفها بأنّها: «في أصل اللغة هي ما اعتصم به الإنسان من الشيء كأنّه امتنع به عن الوقوع فيما يكره» [**أوائل المقالات**، الصفحة ١٣٤]، وفصّل القول فيها في موضع آخر فقال: «هي التوفيق واللطف والاعتصام من الحجج بها عن الذنوب والغلط في دين اللّه تعالى، والعصمة تفضُّل من اللّه تعالى على من علم أنّه يتمسّك بعصمته [...] وليست العصمة مانعةً من القدرة على القبيح [...] بل هي الشيء الذي يعلم اللّه تعالى أنّه إذا فعله بعبد من عبيده لم يؤثِر معه معصيته له» [**تصحيح اعتقادات الإماميّة**، الصفحة ١٢٨]، ونقل العلّامة الحلّي في **كشف المراد** جملة أقوال فيها، منها أنّها «ملكة نفسانيّة لا يصدر عن صاحبها معها المعاصي» وأنّها «لطف يفعله اللّه تعالى بصاحبه لا يكون معه داع إلى ترك الطاعة وارتكاب المعصية»، وأكّد في ختام كلامه على أنّ «المعصوم قادر على فعل المعصية وإلّا لما استحقّ المدح على ترك المعصية ولا الثواب ولبطل الثواب والعقاب في حقّه فكان خارجًا عن التكليف وذلك باطل بالإجماع وبالنقل»، وهو ما يتبناه مصنّف **التجريد** [**كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، الصفحة ٣٤٢].
واعلم أنّه قد يرد في الأدبيّات الإسلاميّة عادةً الكلام عن مفاهيم كـ«العصمة الاكتسابيّة» أو «الثبوتيّة» أو «الالتزاميّة» تُنسب لبعض العباد والأولياء من غير الأنبياء والأوصياء. إنّ استخدام عبارات كهذه هو اصطلاح يفسَّر بتفسيرات =

عصمة الالتحاق بأهل العصمة صلوات اللّه عليهم أجمعين. فمن نال هذه الرتبة لا ينتقل من الدنيا إلّا وقد حصّل البُشرى، لأنّ من يلي أموره ويتولّاه بولايته هو اللّه سبحانه وتعالى، إمّا بالشهادة أو بالصدق في الإيمان.

يقول العلّامة الطباطبائيّ رضوان اللّه تعالى عليه في هذا المورد:

«إنّ النفس إذا فارقت الجسد فقدت صفة الاختيار والتقوى على كلا طرفَي الفعل والترك، وحينئذٍ يرتفع موضوع التكليف، قال سبحانه: ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَٰنُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِيٓ إِيمَٰنِهَا خَيْرًا﴾، وعند ذلك يقع الإنسان في أحد الطريقَين: السعادة والشقاوة، ويحتّم له إمّا السعادة أو الشقاوة، فيتلقّى إما بُشرى السعادة، أو وعيد الشقاوة، قال سبحانه: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلظَّٰلِمُونَ فِي غَمَرَٰتِ ٱلْمَوْتِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ بَاسِطُوٓاْ أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوٓاْ أَنفُسَكُمُ ٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ ٱلْهُونِ﴾ [...] وقال سبحانه: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسْتَقَٰمُواْ تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَلَّا تَخَافُواْ وَلَا تَحْزَنُواْ

= تختلف بحسب اختلاف مراد واضعها، فقد تُطلق على من لم يقترف الذنوب والتزم بجميع الأوامر الإلهيّة وهي «الالتزاميّة»؛ وقد تُطلق على من لم يفارق طريق العدل والطاعة وترك طريق القبيح والمعصية وهي «الثبوتيّة»؛ وهكذا مع بقيّة الاصطلاحات التي منها المصطلح المستخدم في نصّ المؤلّف، فاستخدامه مصطلح «العصمة الاكتسابيّة» مفاده إبداء جنبة اكتساب العبد لهذه الصفة نتيجة استحقاقه إيّاها لامتلاكه قابليّات تخوّله اكتسابها. وبالجملة، فإنّ العصمة المصطلحة هذه تختلف عن العصمة الثابتة للأنبياء والأوصياء الوارد الكلام عنها أعلاه. [المحقّق]

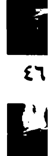
وَأَبْشِرُواْ بِٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ﴾، وقوله: ﴿كُنتُمْ تُوعَدُونَ﴾، مُشعِرٌ بكون البشارة بعد الدنيا وهي الآخرة، ومن المعلوم أنّ البِشارة بالشيء قبل حلوله فالبُشرى بالجنّة قبل دخولها، وهي إنّما تكون بأمر قطعيّ الوقوع. فلا تتحقّق في الدنيا حتّى الموت لبقاء الاختيار وإمكان انتقال الإنسان من إحدى سبيلَي السعادة أو الشقاوة إلى الأخرى.

ومن هنا ما ترى أنّه سبحانه في قوله ﴿أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ * ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَكَانُواْ يَتَّقُونَ * لَهُمُ ٱلْبُشْرَىٰ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِي ٱلْأَخِرَةِ﴾ حيث أثبت في حق المؤمنين أنّهم مأمونون من الخوف والحزن وأنّ لهم البشرى في الحياة الدنيا أثبت قبل ذلك الولاية في حقّهم وهي أن يكون سبحانه هو الذي يلي أمورهم من غير دخالة اختيارهم وإنّيّة أنفسهم في التدبير، وعند ذلك تصحّ البشارة لعدم إمكان شقاء في حقّهم ما ولي أمرهم الحقّ سبحانه»[1].

فهنالك، إذًا، معادلة جديدة. فالمسألة لم تعد تختصّ بالموت وانقطاع الاختيار، بل إنّ المؤمنين مأمونون من الخوف والحزن، كما أنّ لهم البُشرى في الحياة الدنيا. وقد أثبت اللّه الولاية في حقّهم قبل الموت، لأنّه قال عنهم: ﴿قَالُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُ﴾؛ أي كانوا يتولّونه عزّ وجلّ، وثبوت ولايته سبحانه في حقّهم يعني أنّه أصبح هو مُرشدهم ومُوجّهِهم، يخرجهم من كلّ الظلمات إلى النور الواحد الأحد من غير دخالة اختيارهم، فلا يمكن أن يكون اختيارهم إلّا ما اختاره اللّه لهم. لذلك، حينما نسمع قول المعصوم عَلَيْهِ السَّلَامُ: «رضا اللّه رضانا

---

(١) **الرسائل التوحيديّة**، الصفحتان ٢١١ و٢١٢.



أهل البيت»[١]. فذلك يعني أنّ أهل العصمة لا يرضون إلّا برضاه عزّ وجلّ، وما إرادتهم إلّا تمثّل وتمظهر لإرادته سبحانه.

وعند ذلك؛ أي عندما تحين الساعة التي لا مردَّ لها، تصحّ البشارة لعدم إمكان الشقاوة في حقّهم. ولا شكّ أنّ هذا الأمر أكيد في حقّ المعصوم، ولكنّ السؤال يكمن في حقّ غير المعصوم.

وقد أشرنا، سابقًا، إلى أنّ ذلك أمر ممكن لمن اكتسب العصمة اكتسابًا. وقد نُسبت العصمة بهذا المعنى إلى بعض المقرّبين من أصحاب العصمة الإلهية الحقيقيّة وذلك باتّباعهم المعصوم حقّ الاتّباع، بمعنى أنّهم وصلوا إلى درجة أن تتعَلّق كلّ إرادتهم بإرادة الوليّ المعصوم، بالتالي، بإرادة اللّه عزّ وجلّ، لأنّ إرادة المعصوم فانية في الإرادة الإلهيّة، ما يعني أنّ إرادتهم تعلّقت بالأصل والأساس.

لكن التساؤل يبقى - لأنّ هؤلاء قد عاصروا المعصوم وكانوا على لقاء دائم به، ولأنّ ملاقاة المعصوم ومعاصرته فيها من اللطف والبركات ما لا يحصى - فماذا يقال بشأن من لم يعاصر المعصوم؟ هنا نؤكّد أنّ الأمر لا ينحصر بالملاقاة، فكم من أُناس تشرّفوا بملاقاته ولم ينتفعوا من تلك الألطاف والبركات، وكم، في المقابل، من أُناس آمنوا بالمعصوم وصدّقوه ووالوه حقّ الموالاة بمجرّد سماعهم كلامه، ودون أيّ لقاء مباشر به.

لذلك، لا يمكن لأحد أن يدّعي أنّنا في عصر غيبة القائم من آل النبيّ لا نكون في محضر ألطافه المباركة، فهي غير محصورة باللقاء

---

(١) والعبارة واردة ضمن خطاب للإمام الحسين عَلَيهِ السَّلَامُ قاله لمّا عزم على الخروج إلى العراق. انظر، **كشف الغمّة**، الجزء ٢، الصفحة ٢٣٩. [المحقّق]





المباشر، بل مستمدّة من الباري المطلق عزّ وجلّ، بلطف شفاعة المعصوم وبركة وجوده، المعنويّة منها على وجه الخصوص.

وطالما أنّ الأرض لم ولن تخلو من حجّة للّه سبحانه، فإنّ ألطاف وبركات وجود المعصوم واردة في هذا الزمان، كما في كلّ زمان، وأسرار هذه الأمور في كيفيّة جريانها لا يعلمها إلّا اللّه تعالى وأولياؤه. والأمر إنّما يرتبط بفناء الإرادة الصادقة بالمعصوم عليه السلام وربّه جلّ وعلا. وما الحديث حولها إلّا من باب المعرفة القشريّة.

الإعراض عن علم المعاد

إنّ لعدم الاهتمام بمسائل هذا العلم نتائج سلبيّة أعظمها «الوقوع في العمى». قال تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِيٓ أَعْمَىٰ وَقَدْ كُنتُ بَصِيرًا ❊ قَالَ كَذَٰلِكَ أَتَتْكَ ءَايَٰتُنَا فَنَسِيتَهَاۖ وَكَذَٰلِكَ ٱلْيَوْمَ تُنسَىٰ﴾[1]. والعمى هنا معناه ما أوضحته الآية الكريمة: ﴿لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ﴾[2].

مراحل العمى ومستوياته

يستفاد من النصّ القرآنيّ، عمومًا، وجود مرحلتَين من العمى تؤدّيان إلى الحرمان العظيم:

أولاهما: مرحلة الرين على القلب؛ بمعنى أنّ القلب لا تزال

---

(١) سورة **طه**، الآيتان ١٢٥ و١٢٦.

(٢) سورة **الحج**، الآية ٤٦.

فيه بعض الحيويّة، إلّا أنّه خُتِم عليه لكثرة غفلته[1]. والرين في هذا المستوى هو ممّا يمكن النجاة منه عبر الجدّ في السير وجهاد النفس من جديد، الأمر الذي يزيل حجاب القلب الكثيف، ﴿كَلَّاۖ بَلۡۜ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُواْ يَكۡسِبُونَ﴾[2].

ثانيهما: مرحلة الطبع على القلب؛ وهي المرحلة التي يزداد فيها الحجاب غلاظةً إلى حدّ يعمّ معه العى كامل القلب، وهو ما عبّر عنه سبحانه بقوله ﴿بَلۡ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيۡهَا﴾[3]، حيث تصبح النفس مطبوعةً بالعمى والجهالة، ثمّ تُحشر على ما طبعت عليه. وإذا كانت النفس مطبوعةً بالآثام والمعاصي، تصبح بذاتها نارًا تُتّقى، ﴿فَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِي وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلۡحِجَارَةُۖ أُعِدَّتۡ لِلۡكَٰفِرِينَ﴾[4][5].

وبحسب رؤية العرفاء، هنالك مرحلة أشدّ من السابقتَين، على ما هما عليه من الشقاوة والخطورة؛ وهي مرحلة الحرمان الأعظم، الذي تعبّر عنه الآية الكريمة من سورة **المطفّفين**: ﴿كَلَّآ

---

(١) قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَ أَمۡ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقۡفَالُهَآ﴾؛ سورة **محمّد**، الآية ٢٤.

(٢) سورة **المطفّفين**، الآية ١٤.

(٣) سورة **النساء**، الآية ١٥٥.

(٤) سورة **البقرة**، الآية ٢٤.

(٥) ما يريده المؤلّف هنا هو التمييز بين انتساب الإنسان إلى فعل الخير أو الشرّ من جهة، وبين استحالة ذاته مصداقًا للخير أو الشرّ من جهة أخرى، بحيث تصبح الذات مظهرًا من مظاهر فعل الخير أو العكس. ومراده هنا التمييز تحديدًا بين المرحلة الأولى التي كان القلب فيها متّصفًا بسمة العمى، والمرحلة الثانية التي أصبح القلب بكلّه مصداقًا تامًّا لصفة العمى. [المحقّق]

إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾[١]، وهو ما قد يخفى عن الإنسان لحاظه في النشأة الدنيا، ويتبدّى عند انتقاله إلى النشأة الآخرة. وأيّ شقاوة هي أعظم من إعراض اللّه تعالى بوجهه عن عبده! وأيّ رحمة تُرتجى في موقف أعرض فيه الرحمن الرحيم، في موقف تجلّي رحمته المطلقة، عن الالتفات إلى عبده المسكين المستكين! فلا نعيم ولا سعادة بعدُ تُرجى عند غياب نور وجهه عزّ وجلّ، وبدونه لن يكون إلّا الخسران والألم والحسرة.

المقصد من مباحثته: طلب الحقّ

لازَمَ هاجس بلوغ الحقّ علماءَ الإسلام على مرّ العصور. وعلى الرغم من أنّ أحدًا لا يدّعي إمكانيّة الإحاطة بالحقيقة، إلّا أنّ ذلك مسعًى لا يفتأ الجمع محاولًا مقاربته عبر التعرّف إلى وجه أو وجوه منها. فقيمة الحقيقة كامنة في إطلاقها، وعدم إمكانيّة إحاطتها[٢].

يجدر الالتفات إلى أنّ البحث عن علاقة الحقيقة بعلم المعاد يعتبر رتبةً متقدّمةً من معرفة مسألة المعاد ومعايشة موضوعاته. ولكن قبل الشروع في هذه النقطة بالتحديد، من المفيد الإشارة إلى بعض مدلولات كلمة الحقّ (أو الحقيقة) ومعانيها ومتعلّقاتها، وذلك استنادًا إلى كتب التفاسير اللغويّة والاصطلاحيّة، وهي كالآتي:

---

(١) سورة **المطفّفين**، الآية ١٥.

(٢) وكما قال صدر المتألّهين في **الأسفار**: «الحقّ أوسع من أن يحيط به عقل وحدّ، وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد»؛ انظر، **الأسفار الأربعة**، الجزء ١، الصفحة ١٧. [المحقّق]

١. الوجوب: يقال: حُقّ الشيء حقًّا يعني وجب وجوبًا. وحقٌّ عليك كذا؛ أي تعلّق بك أمر واجب لا يمكن لك الانفكاك أو التخلّي عنه. لذا، عبّروا عن الحقيقة بأنّه ما يصير إليه حقّ الأمر ووجوبه، بمعنى ما تصل إليه حقيقة الشيء فيصبح أمرًا واجبًا.

بالتالي، فالكلام على الحقيقة لا يكون من باب الترف الفكريّ، بحيث لا تترتّب على مدركها آثار ملزمة، بل إنّ عليه التزام مضامينها، فعلًا وقولًا، حال إدراكه لها أو لجزء منها. لأنّ معرفة الحقيقة تساوي وجوب الالتزام بها، بل هي عين الوجوب.

٢. الإيجاد بمقتضى الحكمة: من الدلالات الخاصّة بكلمة الحقّ أنّ الموجد للشيء يسمّى حقًّا، شريطة أن يكون إيجاده إيّاه غير عبثيّ. لذا يقال: إنّ اللّه حقّ وكلمته حقّ. فقد أوجد الوجود لحكمة.

وقد يجيب أحدهم من يسأل عن طلب وبُغية قائلًا: أطلب الحقّ، بمعنى طلب الإقبال على اللّه سبحانه بلزوم الأعمال الصالحة المطابقة للعقائد الحقّة، وذلك بحسب التعبيرات اللغويّة. والحقّ خلاف الباطل، فالباطل يعني الالتفات عن الحقّ إلى غيره وتركه، والتوجّه إلى أمر لا يجدي نفعًا في الآخرة.

ومن الكلمات الخاصّة بالحقّ أيضًا، أنّه يدلّ على إحكام الشيء وصحته.

٣. اليقين والثبات: بغضّ النظر عن تعدّد مراتبه، فإنّ من أبرز مؤدّيات إدراك الحقّ بالشكل الكامل المطلوب هو إيجاد حالة اطمئنان لا يشوبها شكّ في نفس المدرِك تسمّى بـ«اليقين». وهي المرحلة التي لا يعود معها لأصل الشكّ داع، إذ تكون الطمأنينة قد بلغت درجة التأكّد والثبات في النفس، فصارت الحقيقة جزءًا منها،

بل أضحت النفس هذه ذات الحقيقة المدرَكة. مثال ذلك يقين الفرد منّا بوجوده، فهو ممّا لا يحتاج إلى تفكير أو شكّ فيه.

من هنا يُفهم قول أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لو كشف لي الغطاء ما ازددت يقينًا»[1]. أي إنّه لن يزداد يقينًا بوعد الله ووعيده حتّى ولو رفع له ستار الفصل ما بين الدنيا والآخرة، وشاهد محالّ أهل الجنّة والنار وأحوالهم، وذلك لأنّه أضحى جزءًا من هذه الحقيقة، وأصبحت الحقيقة جزءًا منه. فكيف يمكن ازدياد اليقين حين يصبح هو عين الموضوع الذي تيقّن منه واطمأنّ له؟

٤. وجوب الدفاع: أي إنّ الإيمان بالحقيقة يستلزم الدفاع عنها. وقد عُبّر عن الأهل والعيال بأنّهم حقّ الرجل، لذا وجب الدفاع عنهم. ولعلّ الأحاديث التي تروي بأنّه من مات دون أهله أو دون ماله فهو شهيد هي من باب كونهم حقًّا ملزمًا له ويجب عليه الدفاع عنهم. ومن هنا، أيضًا، تأتي مسألة وجوب الدفاع عن المعتقد.

٥. مطابقة الحكم للواقع: إنّ مدى حقّانيّة عقائد الإنسان مرتبط بمدى مطابقة أحكامه تلك للوقائع المطلقة عليها، فإن طابق الحكم الواقع فالعقائد حقّة. ويحدث كثيرًا أن يلجأ البعض إلى تقديم صياغات ليثبتوا أحكامًا معيّنةً لوقائع مخالفة، كما يفعل أهل الشُبهة الذين يقدّمون في سبيل نصرة الباطل أدلّةً ليشتبه الأمر وينقلب الباطل حقًّا. هذا أمر يجب الالتفات إليه، وقد سمّيت الشُبهة بذلك لأنّها تشبه الحقّ[2].

---

(١) **الروضة في فضائل أمير المؤمنين**، الصفحة ٢٣٥.

(٢) عن أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ أنّه قال في علّة تسمية الشبهة: «وإنّما سُمّيت =



٦. مطابقة الحكم للواقع مع الثبات: وهو نفس ما أشرنا إليه في النقطة السابقة مع إضافة خاصّيّة الثبوت، أي إنّ هذه المطابقة لا تختلف ولا تتخلّف.

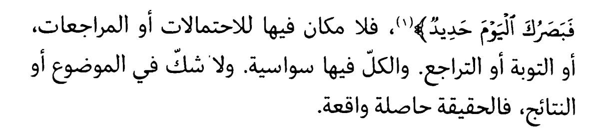
ورد في التعبير القرآنيّ، بما خصّ موضوع المعاد، عبارة هي من صنف الحديث حول الحقّ والحقيقة، وهي كلمة «الحاقّة». وهي تعني عند المفسّرين «الساعة»، واعتبرها بعضهم «القيامة». وقد سُمّيت بذلك لأنّ فيها حواقًّا؛ أي حقائق يمكن للباري عزّ وجلّ أن يحاجج العباد بها. وقيل إنّها سمّيت بالحاقّة لأنّها تحقّ كلّ إنسان بعمله، أي تخاصمه وتحتجّ عليه به. وقيل لأنّها تُحاقّ الكفّار الذين حاقّوا الأنبياء؛ بمعنى أنّها تُخاصمهم كما خاصموا أنبياءهم. ويقال حقّت القيامة، أي أحاطت بالخلائق، فهي حاقّة. قال تعالى: ﴿ٱلۡحَآقَّةُ * مَا ٱلۡحَآقَّةُ * وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا ٱلۡحَآقَّةُ * كَذَّبَتۡ ثَمُودُ وَعَادُۢ بِٱلۡقَارِعَةِ﴾[1]؛ والقارعة هي الحياة الأخرويّة والساعة الآتية الثابتة المسلّم بها[2]، التي ليس للإنكار والجهل والخلاف فيها أثر.

وحقيقة الآخرة أنّها يوم كشف الغطاء، ﴿فَكَشَفۡنَا عَنكَ غِطَآءَكَ

= الشّبهة شبهةً لأنّها تشبه الحقّ، فأمّا أولياء اللّه فضياؤهم فيها اليقين ودليلهم سمت الهدى، وأمّا أعداء اللّه فدعاؤهم فيها الضلال ودليلهم العمى، فما ينجو من الموت من خافه ولا يعطى من البقاء من أحبّه». **نهج البلاغة**، الصفحة ١٠١، الخطبة ٣٨. [المحقّق]

(١) سورة **الحاقّة**، الآيات ١ إلى ٤.

(٢) ثبوت المعاد مسلّم بأدلّة العقل والنقل، غير أنّا لا نجد المقام هنا موردًا لبسطها. [المحقّق]



فَبَصَرُكَ ٱلۡيَوۡمَ حَدِيدٞ﴾[١]، فلا مكان فيها للاحتمالات أو المراجعات، أو التوبة أو التراجع. والكلّ فيها سواسية. ولا شكّ في الموضوع أو النتائج، فالحقيقة حاصلة واقعة.

وبناءً عليه، لا إمكان لخلاف أو جدل بخصوصها، ولذا سمّيت بـ«الحاقّة»، ولا يمكن أن يكون حكم الآخرة إلّا الحقّ. فمن مميّزات الآخرة، كموضوع، أنّ الحقّ حاكم فيها. لأنّه لا يوجد بعد الحقّ إلّا الضلال والباطل، ﴿فَمَاذَا بَعۡدَ ٱلۡحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُۖ﴾[٢]، ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدۡعُونَ مِن دُونِهِۦ هُوَ ٱلۡبَٰطِلُ﴾[٣].

٧. الحقّ هو المنتهى والأصل: إنّ حقيقة الشيء هي منتهاه وأصله المشتمل عليه. فالمبدأ الذي يشتمل عليه أيّ أمر يمثّل بنفسه حقيقة هذا الأمر. وحينما نتكلّم على الحياة بأنّها حقّ، فلأنّ اللّه سبحانه مبدأها، ولقاءه عزّ وجلّ منتهاها، فالحقّ سبحانه مبدأها ومنتهاها، ﴿هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلۡبَاطِنُۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ﴾[٤].

ويعتبر كلّ منتسب إلى الحقّ حقًّا بلحاظ انتسابه إلى اللّه الذي يجمع منتهى كلّ أمر ويشتمل عليه بما هو مصدر ومبدأ له.

---

(١) سورة **ق**، الآية ٢٢.

(٢) سورة **يونس**، الآية ٣٢.

(٣) سورة **الحجّ**، الآية ٦٢.

(٤) سورة **الحديد**، الآية ٣.

يوم المعاد هو يوم ظهور الحقّ وتجلّيه

هذه الدلالات الخاصّة بكلمة الحقّ تلزمنا بفهم منبنٍ على كيفيّة خاصّة من العلاقة مع موضوع الآخرة؛ أساسها أنّها حقّ، وأنّ الجنة حقّ والنار حقّ، كما أنّ لقاء اللّه عزّ وجل حقّ.

ويلزمنا هذا الفهم أن نعتقد بأنّ الآخرة هي مرحلة تجلّي اللّه عزّ وجلّ لخلقه كأعظم ما يكون التجلّي، بحيث يسأل اللّه أهل سماواته وأرضه ﴿لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ﴾، فلا يجيبه منهم أحد، لما يكون قد غمرهم آنذاك من اندكاك ذواتهم وفنائها في قبال تجلّي الذات الإلهيّة، فيجيب سبحانه نفسه - كما تذكر الرواية - ﴿لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾[1][2].

---

(١) سورة **غافر**، الآية ١٦.

(٢) ينقل ابن إبراهيم القمّي صاحب التفسير في تفسير هذه الآية روايةً يعود سندها لأبي عبد اللّه الصادق عليه السلام هذا نصّها: «إذا أمات اللّه أهل الأرض لبث كمثل ما خلق الخلق ومثل ما أماتهم أضعاف ذلك، ثمّ أمات أهل السماء الدنيا، ثمّ لبث مثل ما خلق الخلق ومثل ما أمات أهل الأرض وأهل السماء الدنيا، ثمّ أمات أهل السماء الثانية، ثمّ لبث مثل ما خلق الخلق ومثل ما أمات أهل الأرض والسماء الدنيا والسماء الثانية وأضعاف ذلك، ثمّ أمات أهل السماء الثالثة، ثمّ لبث مثل ما خلق الخلق ومثل ما أمات أهل الأرض وأهل السماء الدنيا والسماء الثانية والسماء الثالثة وأضعاف ذلك، في كلّ سماء مثل ذلك وأضعاف ذلك. ثمّ أمات ميكائيل، ثمّ لبث مثل ما خلق الخلق ومثل ذلك كلّه وأضعاف ذلك، ثمّ أمات جبرائيل، ثمّ لبث مثل ما خلق الخلق ومثل ذلك كلّه وأضعاف ذلك، ثمّ أمات إسرافيل، ثمّ لبث مثل ما خلق الخلق ومثل ذلك كلّه وأضعاف ذلك، ثمّ أمات ملك الموت، ثمّ لبث مثل ما خلق الخلق ومثل ذلك كلّه وأضعاف ذلك، ثمّ يقول اللّه عز وجل: لمن الملك اليوم؟ فيردّ على نفسه: للّه الواحد القهّار، =

اللّه سبحانه هو الحقّ، وهو بداية كلّ شيء ومنتهاه، من شؤون الدنيا كان أم من شؤون الآخرة. وقد ذكرنا، ضمن دلالات معنى كلمة الحقّ، أنّه منتهى الأمر وأصله الذي يكتمل ويقوم به. وذكرنا أنّ كلّ ما ينتسب للحقّ فهو حقّ، وبذا فكلّ صادر عن اللّه سبحانه حقّ، وعليه، فكلّ إرادة له، سواء كنّا نلحظها بما هي تكوينيّة أو تشريعيّة، هي حقّ. كذلك كلّ حكم يشيعه وكلّ رسالة ينزلها، ذلك كلّه حقّ صادر عنه سبحانه. وما يقع من اختلاف إنّما يكون لحكمة معيّنة.

والملاحَظ، في سياق الكلام الإلهيّ، أن لا فرق بين وعدِ اللّه عباده بالموت بقوله ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾[1]، وبين وعده بقيام الساعة بقوله ﴿وَأَنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ لَّا رَيْبَ فِيهَا﴾[2]، فالوعد بالموت، والبعث، والقيامة هو ذاته. إلّا أنّ صنفًا من الناس، ممّن احتجب بحجاب الحسّ الماديّ، يسلّمون بمسألة الموت القاهرة لجميع الأنفس، ويشكّكون بأمر الآخرة والبعث والنشور بين يدي اللّه عزّ وجلّ. ولا شكّ في أنّ مكمن المشكلة هذه هو في نفوس هؤلاء، ولا شوب في طبيعة الوعد الإلهيّ، بل ران على قلوب هؤلاء ما كانوا يكسبون حتّى أضحى إيمانهم بحقائق عالم ما فوق المادّة متوقّفًا على القهر والجبر، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ * وَلَوْ جَآءَتْهُمْ كُلُّ ءَايَةٍ حَتَّىٰ يَرَوُاْ ٱلْعَذَابَ ٱلْأَلِيمَ﴾[3]، وإلّا فالأمر

= أين الجبارون؟ وأين الذين ادّعوا معي إلهًا آخر؟ أين المتكبرون ونحوهم؟ ثمّ يبعث الخلق». انظر، **تفسير القمّي**، الصفحة ٥٩٨. [المحقّق]

(١) سورة **آل عمران**، الآية ١٨٥.

(٢) سورة **الحجّ**، الآية ٧.

(٣) سورة **يونس**، الآيتان ٩٦ و٩٧.

الإلهيّ واحد. الوعد بالموت، والوعد بالبعث، والوعد بالوقوف بين يدَيه عزّ وجلّ، وبالجنّة والنار، وغيرها من الحقائق الأخرويّة، هي كلّها من أمر اللّه الواحد. وذلك كلّه حقّ موعود، أمّا ما عداه فهو الباطل.

من هنا، تناول العرفاء حيثيّةً أخرى تتعلّق بموضوع الآخرة، وهي أنّ حصولها إنّما يكون دفعيًّا وتامًّا، وحين الوقوف للحشر بين يدَي الباري عزّ وجلّ يوم القيامة، يتجلّى كمال الحقّ عبر حضوره سبحانه وتعالى.

يحصل ذلك كلّه عند الموت وبعده، لكنّ سؤالًا يطرح في البين نفسه: هل يمكن للإنسان وهو لمّا يزل في هذه الحياة الدنيا أن يصل إلى مقام يستشعر معه هذا الحضور الحقّ والثابت للآخرة فيَلْزَمُه؟ هل يمكن له الشعور بهذا التجلّي التامّ أم لا؟

إنّ سؤالًا كهذا هو ممّا ينبغي طرحه لما له من مدخليّة في تربية ذواتنا وسلوكنا على مبدإ الآخرة.

وممّا لا شكّ فيه أنّ مسألة المعاد، وكلّ ما يتعلّق بها، هي آية وعلامة واضحة تدلّنا على طبيعة الحقّ الذي نؤمن به، وهي كذلك آية بيّنة على أنّ منطق فهمنا للدين وشؤونه، وكذلك الحياة، متعلّق بمسألة التزام الحقّ والحقيقة، الذي يستحيل بدونه على أي امرئٍ أن يعي موضوع الآخرة ويستحضر حصولها.

تجدر الإشارة، هنا، إلى أنّ الكلام على مسألة اليوم الموعود قد جرى بما خصّ الحياة الدنيا أيضًا، وهو اليوم المتعلّق بظهور الحقّ وتجلّيه على يد القائم الحجّة صلوات اللّه وسلامه عليه. وهذا الظهور والتجلّي له أحكامه الخاصّة التي لم نعتد عليها.



فحكم أهل الأرض عادةً يكون بحسب الأدلّة التي بين يدَي صاحب أمر الحكم فيدين أو يبرّئ، وقد يكون حكمه بخلاف الواقع والحقيقة، لأنّه متعلّق بالظاهر فقط، ولا علاقة له ببواطن الأمور. هكذا تجري الأمور وتصدر الأحكام عليها. تمامًا كما حصل مع نبي الله موسى والخضر عَلَيْهِمَا السَّلَامُ، فموسى أصدر أحكامه بمقتضى الظاهر من الأمور، بينما كان الخضر يحكم بمقتضى عين الواقع، ولو كان بخلاف الظاهر.

أمّا في اليوم الموعود فإنّ الأحكام تكون على ذلك النحو من انكشاف الحقّ والحقيقة، بحيث يتصرّف القاضي أو الحاكم بمقتضى الواقع لا الظاهر. بحيث إنّه من سماته أيضًا أن لا توبة بعد إلقاء الحجّة من قِبل الحجّة المهديّ (عج). وقد أورد كثير من المفسّرين تفسير الساعة على أنّها هذا اليوم الموعود. والسبب في تسميتها بنفس اسم يوم القيامة يعود إلى أنّ النظام الحاكم فيها يطابق حكم ما يحصل في الآخرة، بل هو عينه تقريبًا.

وعلى هذا يتبيّن أنّ تجلّي الحقّ كما يطالع الإنسان عند الانتقال إلى نشأة ما بعد الحياة الدنيا - البرزخ أو الحشر - بظهور حقائق الوجود والموجود، فإنّه يطالع من سيعاصر ظهور قائم آل محمّد (عج) في هذا النشأة الدنيا بإظهاره عَلَيْهِ السَّلَامُ الحكم على حقائق السرائر. وإنّ ظهور الحقّ يشكّل في كلا المعنيين مرحلة انتقال عن إمكان التوبة أو العودة إلى رحاب الإيمان؛ فكما يمتنع عن العاصي المعاند الذي مات وهذه حاله العودة عن معاصيه والتوبة إلى بارئه بعد الموت، فإنّه يمتنع عن أعداء الله في أرضه العودة عن عدائهم والتوبة والالتحاق بخط القائم الحجّة مُظهر الحقّ ومجليه بعد قيامه أرواحنا فداه.

تجسّم حقائق الأعمال والمعتقدات

يظهر الحقّ، في يوم القيامة، جليًّا لا شوب لشيء من أشكال الباطل معه. وحين يقف الناس بين يدَي ربّهم، فإنّهم يحاسَبون على أفعالهم وسلوكهم الدنيويّ بطريقة غير مألوفة، فلا حاجة حينها للإقرار أو الاعتراف، كما لا حاجة لأن تقرأ لهم الملائكة صحائف أعمالهم، وإنّما تحضر الأعمال بحقائقها، ﴿وَوَجَدُواْ مَا عَمِلُواْ حَاضِرًاۗ وَلَا يَظۡلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾[1]، وتسكت عندها الألسن لتنطق الأيدي والأرجل والجلود بما هو حقّ الشهادة على صاحبها ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا مَا جَآءُوهَا شَهِدَ عَلَيۡهِمۡ سَمۡعُهُمۡ وَأَبۡصَٰرُهُمۡ وَجُلُودُهُم بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾[2]، فذلك حالهم وما كانوا يحضرون.

وكذلك الأمر فيما خصّ جانب المعتقد، إذ تظهر للإنسان في ذلك اليوم كلّ ما اعتنق في حياته من عقائد على حقيقتها. وذلك ظاهر في مرويّات عن أهل بيت الرسالة من مثل قول النبي صلى الله عليه وآله: «لا يدخل الجنّة إنسان في قلبه حبّة خردل من كِبر»[3]، وهي، من بين المرويّات، ممّا يرتاب له القلب وَجَلًا، لما تنذر به من أليم عقاب لمن شغل قلبه حتّى مقدار حبّة خردل من كِبر، على ما هي الحبّة من الحقارة. وأمّا تسويغ ذلك، فلأنّ صفة الكِبر تظهر في الآخرة حقًّا ناطقًا كما هي، فلا بدّ، إزاء ذلك، من مجاهدة حقيقيّة بالالتفات الدائم إلى حيثيّات ممارسات المرء في عالم الدنيا، فكم من عمل قد يرتكبه المرء دونما دراية فيُدخِل في قلبه ما يَظهر له في

---

(١) سورة **الكهف**، الآية ٤٩.

(٢) سورة **فصّلت**، الآية ٢٠.

(٣) **مستدرك الوسائل**، الجزء ١٢، الصفحة ٣٠.

عالم الآخرة حقيقةً وخيمة. فماذا لو عوتب الإنسان بأنّ إيمانه بوجود اللّه سبحانه، ووجود أنبيائه، والأوصياء عليهم السلام، كلّ هذا الإيمان لم يكن إلّا عادات وُرِثت عن الآباء والأجداد؟ أليست المعاصي من دلالات ضعف الإيمان العقائديّ في قلب صاحبها؟

يوم الحساب مطبوع بأنّه يوم الحقّ، يوم تجسّد حقائق المخلوقات بشكل واضح وجليّ، بما فيها الجوانب المسلكيّة والعقائديّة، بل ويشمل الأمر كذلك، عند بعض العرفاء، حتّى ما يخطر للقلب من خواطر. وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه الحقيقة في غير موضع - كما في الآية الكريمة ﴿ذَٰلِكَ ٱلۡيَوۡمُ ٱلۡحَقُّۖ﴾[١] - ولكنّ قلوب البعض تعمى عن فقه ذلك، وويل لمن عمي قلبه من يوم لا ينفع فيه مال ولا بنون.

ميزان الأعمال ومعاييرها

﴿وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ﴾[٢]

بُحثت، فيما يخصّ موضوع الأعمال، معايير الأعمال وقياسها كيف يكون. فهل هناك معايير ثابتة مستقلّة عن نفس الأعمال تحضر الأعمال لتُقاس عليها؟ على سبيل المثال، هل يعتبر تقديم مساعدة لإنسان عملًا محايدًا، بحيث يجب قياسه على الشرع والعرف لمعرفة مدى صحّته ومقبوليّته، أم أنّ للمسألة وجهًا آخر؟

يرى أهل المعرفة أنّ مسألة الوزن والميزان في يوم الحساب

---

(١) سورة **النبأ**، الآية ٣٩.

(٢) سورة **الأعراف**، الآية ٨.

تختلف عن مألوف عالم المادّة. فقد وضع الباري عزّ وجلّ موازين الأعمال في ذوات أفعال البشر أنفسهم، إذ يُعتبر فعل الإنسان بذاته من مصاديق الحقيقة، فيتشكّل عند صدوره عن صاحبه على نحو صورة. الصورة هذه إمّا أنّ تكون من مراتب عالم النور والحقّ الإلهيّ، فيكون حكمها كذلك على شاكلتها، كأنهار العسل وبيوت الجنّة وسائر صور النعيم، أو تكون بذاتها من مراتب ظلمات العدم، فيكون حكمها على شاكلتها، كأودية النيران في جهنم وسائر صور العذاب. فالأعمال، إذًا، توزن بذواتها، قال تعالى: ﴿وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ﴾.

ونلفت هنا إلى مسألة دقيقة تجب ملاحظتها، وهي أنّ وزن الأعمال مرتبط، بمعزل عن لحاظ كونها حسنةً أو سيّئةً في الظاهر، بالنيّة الدافعة التي عنها تأتّى صدورها عن صاحبها. وقد ورد في الروايات: «لا عمل إلّا بنية»[١]، و«إنّما الأعمال بالنيّات»[٢]. فلو فرضنا، مثلًا، شخصًا متّصفًا بفعل الخير الكثير، بحيث تستحقّ أفعاله، في ظاهرها، المدح والتقدير والثناء، إلّا أنّ في باطنه شائبة حبّ لذاته طغت على أعماله إلى حدّ صار صدور الخير عنه بغية

---

(١) **وسائل الشيعة**، الجزء ٦، الصفحة ٥، الحديث ٧١٩٩.

(٢) **وسائل الشيعة**، الجزء ٦، الصفحة ٥، الحديث ٧١٩٧ و٧١٩٨.

أقول: أكّدت تعاليم الشريعة الإسلاميّة على مركزيّة النيّة وأثرها على أيّ عمل من أعمال العباد، فمضافًا إلى ما يطرحه المؤلّف من كون النيّة محدّدةً لواقع حقائق الأعمال وكونها هي معيار قربها من الحقّ، ذهب الفقهاء إلى اعتبارها شرطًا مصحّحًا لأيّ عمل عباديّ، بحيث يبطل العمل دونها أو باختلالها، بالتالي فدورها لا ينحصر بتحديد مستوى صحّة العمل والأجر المترتّب عليه فقط، بل إنّ أصل سقوط التكاليف العباديّة متوقّف على كون العبادات صادرةً عن نيّة. [المحقّق]





إرضاء الذات فقط، فذلك ممّا قد يُفسد وجه الخير في أعماله كلّها، ويبطل عندها لزوم إثابته عليها، ولا يعود لعمله وزن أو اعتبار بمعايير يوم الحقّ، فيكون من مصاديق قوله تعالى ﴿فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَزْنًا﴾[١]. بل قد تكون عليه يوم القيامة وزرًا، لجعله ذاتَه شريكًا للّه سبحانه في العبادة، فهو في عداد الذي ﴿ٱتَّخَذَ إِلَـٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾[٢].

كما ويمكن، في المقابل، لفعل بسيط في ظاهره أن يكشف لصاحبه أسرار السموات والأرض إن كان خالصًا للّه. فيُنقل عن أحد العبّاد أنّه كان يستعدّ للطعام بعد جوع شديد، فرأى هرّةً قد أخذ الجوع منها كلّ مأخذ، فقدّم لها طعامه كلّه غير آبه بجوعه، إذ لم يتحمّل ذلك العابد رؤية مخلوق ضعيف يتعذّب أمامه، فانكشف له بفعله هذا شيء من نور السماوات. فعلى الرغم من صغر قيمة عمله ظاهرًا، إلّا أنّه يُقاس في ميزان الحقّ حقًّا، فهو بمجرّد دفع العذاب والألم عن مخلوق من مخلوقات اللّه سبحانه نال هذا التقدير العظيم، وذلك إنّما سببه صدق نيّته وخلوصها للّه تعالى.

فعندما يُحكى عن الخلود في النار، فلا يكون المعيار في ذلك عدد المعاصي التي ارتكبها المرء أو حجمها (كبيرةً أو صغيرة)، بل ميزان قياس الأعمال مختلف عن ذلك. إنّ لحاظ العمل كحسنة أو سيّئة يشمل لحاظ النيّة المتأتّي عنها العمل، كما وإخلاص صاحب العمل في عمله للّه، وكذلك معتقد الإنسان ومعتنقه، فإنّ ﴿وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ﴾[٣].

---

(١) سورة **الكهف**، الآية ١٠٥.

(٢) سورة **الفرقان**، الآية ٤٣.

(٣) سورة **الأعراف**، الآية ٨.

فليس الأساس، إذًا، في كم الأعمال، أو في ممارسة ما يعظم في أعين الناس، بل الأصل في مدى ثبات العبد، واطمئنانه ويقينه، وقيمة الحقّ لديه، ونعمة الحقّ فيه، وعلاقته مع الحقّ سبحانه.

يقول الشيخ جوادي آملي في هذا الصدد:

«بمقدار ما يظهر الحقّ في روح الإنسان فسيكون له ارتباط بنفس ذلك المقدار مع مبدإ العالم، ومع المعاد أيضًا. وفي النتيجة سيرتبط بالأزليّة وبالأبديّة، وسيكون في نهاية الأمر مظهرًا للّه الذي لا يموت أبدًا. ونحن من أجل أن نحسّ بهذا المبدإ بشكلٍ أفضل، وأن نأتي بصورة أفضل، فلا طريق لنا إلّا التلبّس بالحقّ. فنعرف الحقّ أوّلًا ثمّ نقبله، ولا نعمل عملًا إلّا حقًّا، ولا نتكلّم كلامًا إلّا حقًّا، لأنّ معرفة الحقّ لا تتيسّر إلّا بأداء الوظائف الحقّة»[1].

وممّا يمكن استفادته من هذا الطرح أيضًا توقّف سلامة علاقة العبد بربّه وخالقه على بُعد المعرفة، وهو من أبرز مكامن أهمّيّتها، فـ«أوّل الدين معرفته»[2]، فالمعرفة شرط أوّل لا سبيل بدونه إلى خطوة أخرى. كما أنّ هناك علاقةً متشابكةً بين المعرفة والعمل، فبمقدار

---

(١) **المعاد والقيامة في القرآن**، الصفحتان ١٧٦ و١٧٧.
أقول: قدّم المؤلّف عند تناوله هذه النقطة مثالًا واقعيًّا لمضمون كلام الشيخ آملي هو الشهداء المجاهدون في سبيل اللّه، فهم لم ينطلقوا في قتالهم في سبيله إلّا بدافع معرفتهم الحقّ ونصرتهم إيّاه، ثمّ إنّهم إذ ذاك لم يصدر عنهم فعل ولا قول بغير حقّ، وهم قد صاروا بعد شهادتهم، كمثل ما ذكر الشيخ آملي، مظهر اللّه الذي لا يموت فهم مصداق قوله تعالى ﴿أَحۡيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمۡ يُرۡزَقُونَ﴾ [آل عمران/ ١٦٩]. [المحقّق]

(٢) **نهج البلاغة**، الصفحة ٢٢، الخطبة ١.





المعرفة يكون العمل، وبمقدار ما يزداد العمل تزداد المعرفة.

المطلوب إذًا الاقتراب من دائرة الحقّ، والتزام أوامره ونواهيه، فلا يأتي الإنسان بخطوة إلّا على أساس التقوى والتزام الحقّ. ومن يتّقِ اللّه في أداء الوظائف يعلّمه اللّه سبحانه وتعالى[١]، وتصبح المسألة عندها في عين اللّه ورعايته.

فشرط معرفة المعاد على نحو الحقيقة والتمام هو معرفة الحقّ وملازمته. وبمقدار معرفتنا للحقّ، تتسّع دائرة قابليّة معرفتنا المعاد وحقائقه وما ينطوي عليه. فمن لم يعرف الحقّ في نفسه ولم يعايشه لا يؤمّل منه أنّ يتمكّن من معرفة شؤون القيامة والمعاد.

التجلّي واختلاف النظرة إليه

قدّم المفسّر الشيخ جوادي آملي رأيًا يقول فيه: «إذا أراد أحد أن يتّخذ طريقًا يوصله إلى الحقّ فمجاله في الدنيا مفتوح»[٢]، وفي ذلك جواب عن السؤال المطروح بإلحاح عند الكثيرين ممّن يهتمّون بهذه المباحث وهو حول إمكانيّة معرفة المعاد وشؤونه عند الإنسان المحاط بالنشأة الدنيا.

يقول إنّ هذا الأمر مفتوح لقوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ مَـَٔابًا﴾[٣]، «لأنّه لا يوجد في العالم حقّان»[٤]. فحقيقة العالم

---

(١) ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُۗ﴾؛ سورة **البقرة**، الآية ٢٨٢.

(٢) **المعاد والقيامة في القرآن**، الصفحة ١٨٠.

(٣) سورة **النبأ**، الآية ٣٩.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ١٨٠.

تقوم على أمر واحد، ونحن بمقدار معرفتنا هذا الأمر تكون معرفتنا بمستلزماته. فكلّ شأن من شؤون الدين ومعارفه، وأمور المصير والطريق الذي نسلكه إليه سبحانه، متوقّف على معرفة الحقّ الواحد الذي لا يتثنّى ولا يتكرّر.

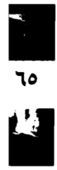
يكمل: «ولا يمكن أن يكون الحقّ المحض اثنان، ولهذا فإنّ المعاد ليس أمرًا آخر غير المبدإ»[١]. أي بما أنّ الحقّ واحد لا ثاني له ولا تكرار، فالمعاد ليس أمرًا مختلفًا عنه.

إلّا أنّ المسألة تكمن في تباين قابليّات استيعاب التجلّي الإلهيّ. فتارةً يرى المرء الموجودات أمورًا قائمةً بذاتها متجلٍّ فيها عظمة الباري عزّ وجلّ وحضوره، وأخرى يكون نظره إليها بحيث لا يرى فيها ذاتيّةً أو تحقّقًا سوى كونها مظهرًا من مظاهر التجلّي الإلهيّ، فلا يعود التجلّي عارضًا عليها بل مقوّمًا لها.

مثل الأوّل حال نبيّ اللّه موسى عليه السلام طالبًا رؤية اللّه سبحانه ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ فيأتيه الجواب بأنّك ﴿لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ﴾[٢]، ويتجلّى اللّه عزّ وجلّ للجبل

(١) المصدر نفسه، الصفحة ١٨٠.

(٢) قد يُسأل في هذا المورد عن معنى الرؤية التي طلبها بني اللّه موسى عليه السلام من ربّه هل هي الرؤية البصريّة الحسّيّة؟ والجواب أنّه يستحيل بأيّ وجه أن يصدر من نبيّ كموسى - أحد أولي العزم - أن يتوقّع من عينه المادّيّة رؤية اللّه المطلق أو من ذات اللّه المطلقة أن تنحصر بقالب المادّة. وفي هذا الإطار يقدّم العلّامة الطباطبائي في تفسيره الآية هذه كلامًا مطوّلًا في معنى الرؤية خلاصته أنّ الرؤية المفروضة هنا هي بمعنى تحصيل نحو من العلم الضروري باللّه سبحانه وذاته وصفاته، يقول بعد بسطه بحثًا في المسألة: «سؤال منه عليه السلام =



و﴿جَعَلَهُۥ دَكّٗا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقٗاۚ﴾. لقد عجز موسى عن رؤية اللّه إلّا بمنٍّ من اللّه بأن فتح مداركه على رؤية تجلّيه سبحانه في الجبل، وقد أذهلت هذه الرؤية لبّ موسى إذ رأى بعين اليقين تجلّيًا عظم عن أن يتحمّله قلبه، وأدرك عظيم ما رأى بأنّه لم يرَ، فخرّ على وجهه صعقًا، ثمّ استفاق تائبًا[1] ﴿فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبۡحَٰنَكَ تُبۡتُ إِلَيۡكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ

= للرؤية بمعنى العلم الضروري على ما تقدّم من معناه، فإنّ اللّه سبحانه لمّا خصّه بما حباه من العلم به من جهة النظر في آياته، ثمّ زاد على ذلك أن اصطفاه برسالاته، وبتكليمه وهو العلم من جهة السمع، رجا عليه‌السلام أن يزيده بالعلم من جهة الرؤية وهو كمال العلم الضروريّ باللّه [...] فهذا هو المسؤول دون الرؤية بمعنى الإبصار بالتحديق الذي يجلّ موسى عليه‌السلام ذاك النبيّ الكريم أن يجهل بامتناعه عليه تعالى وتقدّس».

أمّا عن استخدام أداة «لن» التي تفيد النفي المؤبّد في جواب اللّه الوارد بخصوص تمكّن موسى من هذه الرؤية فيقول (قده): «نفي مؤبّد للرؤية، [ولكن] إذ أثبت اللّه سبحانه الرؤية بمعنى العلم الضروريّ في الآخرة [وذاك في آيات أخرى ذكرها في بحثه]، كان تأبيد النفي راجعًا إلى تحقّق ذلك في الدنيا ما دام للإنسان اشتغال بتدبير بدنه، وعلاج ما نزل به من أنواع الحوائج الضروريّة، [فإنّ] الانقطاع إليه تعالى بتمام معنى الكلمة لا يتمّ إلّا بقطع الرابطة عن كلّ شيء حتّى البدن وتوابعه وهو الموت». فنفهم أنّ الرؤية بهذا المعنى ممنوعة على الإنسان ما دام في النشأة الدنيا، منحصرة بنشأة الآخرة. راجع بحثه (رض) في: **تفسير الميزان**، الجزء ٨، الصفحات ٢٤٢ إلى ٢٤٨. [المحقّق]

(١) والتوبة في هذا المورد لا تعني التوبة عن اقتراف ذنب أو ترك واجب، إذ هو ممّا يمتنع بالضرورة عن نبيّ اللّه موسى عليه‌السلام، ولكنّها تعني العودة عمّا طلب من الرؤية بعدما أدرك امتناعها عن قابليّاته في هذه النشأة، يقول الطباطبائي في هذا المورد: «توبة ورجوع منه عليه‌السلام بعد الإفاقة إذ تبيّن له أنّ الذي سأله وقع في غير موقعه فأخذته العناية الإلهيّة بتعريفه ذلك وتعليمه عيانًا، بإشهاده دك الجبل بالتجلّي أنّه غير ممكن. فبدأ بتنزيهه تعالى وتقديسه عمّا كان يرى =

﴿ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾[١]. في هذه الآيات دلالات على عمق التحوّل الذي عاشه في لحاظه حقيقة تجلّي اللّه في موجود قائم أمامه.

أمّا في الحالة الثانية، فحال العبد متلخّص في أنّي «ما رأيت شيئًا إلّا ورأيت اللّه قبله وبعده ومعه وفيه»[٢]، فلا يرى في جبل أو في بشر أو في أيّ موجود إلّا الحضور المقدّس للّه تعالى، الذي هو قوام كلّ موجود، وقوام الشيء أصل حصوله وتحقّقه وقيامه. والرؤية هذه أعمق من رؤية عبد رأى تجلّي اللّه في موجوداته، بل العبد، هنا، يرى الموجودات مظاهرَ للأسماء الإلهيّة المقدّسة، علامات حضور اللّه الدائم بلا انقطاع، ولا يرى في تعدّدها إلّا مؤشّرات الوحدة. وهذا مستوًى متقدّم من الفهم عسير علينا نحن العوام إدراكه، وقد اعتبر بعض أهل العلم، انطلاقًا منه، أنّ في الوجود وحدةً شخصيّةً[٣]، والحقّ أنّ الكون بموجوداته ظهور للّه سبحانه،

= من إمكان ذلك، ثمّ عقبه بالتوبة عمّا أقدم عليه وهو يطمع في أن يتوب عليه، وليس من الواجب في التوبة أن تكون دائمًا عن معصية وجرم بل هو الرجوع إليه تعالى لشائبةِ بُعد كيف كان كما تقدّم». انظر، **تفسير الميزان**، الجزء ٨، الصفحة ٢٤٨. [المحقّق]

(١) سورة **الأعراف**، الآية ١٤٣.

(٢) **مسند الإمام علي** عليه السلام، الجزء ١، الصفحة ١٥٠.

(٣) والوحدة الشخصيّة نظريّة في فهم الوجود مفادها أنّ الوجود - مع تعدّد أفراده من الموجودات واختلافها - واحدٌ وحدةً شخصيّةً، أي هو كلّه فرد واحد - وهو اللّه - يُرى وهمًا كأنّه أفراد متعدّدة، وقد نُسب القول بهذه النظريّة لمحيي الدين ابن عربي وذلك ظاهر في تضاعيف كلامه. فممّا ورد عنه قوله: «فإنّ العارف من يرى الحقّ في كلّ شيء، بل يراه عين كلّ شيء» [**شرح فصوص الحكم**، الصفحة ٦٥٣]، وقال في موضع آخر: «فإنّ الإله المطلق لا يسعه =



وهو غيره بحيث يبقى المخلوق مخلوقًا والخالق خالقًا[١].

وحينما لا يكون في الوجود إلّا حقّ واحد محض، فكلّ أمر، إذًا، من دنيا أو آخرة، من حياة نعيشها أو نأمل الوصول إليها؛ كلّ ذلك شؤون وظهورات للحقّ الواحد. لذا، فليس المعاد بأمر آخر سوى المبدإ عينه، ما هو إلّا حركة المبدإ في إفاضته لكمالات الموجودات،

= شيء، لأنّه عين الأشياء وعين نفسه، والشيء لا يقال فيه: يسع نفسه ولا لا يسعها» [**شرح فصوص الحكم**، الصفحة ٧٣٤]، وقال في غيره: «ولا يُشهَد، ولا تدركه الأبصار، بل هو يدرك الأبصار، للطفه وسريانه في أعيان الأشياء» [**شرح فصوص الحكم**، الصفحة ٦٦٢]، وغير ذلك ممّا قد تجده في كتاباته.
ثمّ اعلم أنّ الوحدة الشخصيّة مختلفة عن الوحدة الشهوديّة، وقد «يعود تردّد الباحث بين الوحدتين إلى أنّهما يتطابقان في النتيجة، فكلتاهما ترى أنّ الوجود الحقيقيّ واحد وهو الله [...] وحدة ابن عربي تختلف عن وحدة شهود غيره بسبب جوهريّ، وهو أنّ الشيخ الأكبر لم يقطفها ثمرة فيض فناء في الحقّ، فناء أفناه عن رؤية كلّ ما سوى الحقّ، فقال بعدم كلّ ما سواه، كلّا إنّ ابن عربي يرى الكثرة، وشهوده يعطيه الكثرة، وبصره يقع على كثرة [...] إنّ وحدته [...] تعطي كثرةً شهوديّةً [...] وهذا ما لا يمكن أن ينطبق على وحدة الشهود» [**المعجم الصوفي**، الصفحتان ١١٤٥ و١١٤٦]. [المحقّق]

(١) وهو مبنى صدر المتألّهين الشيرازي ومن تبعه في المسألة، بحيث يثبت أنّ الوجود مشترك معنويّ بين أفراده إلّا أنّ لكلّ فرد هويّةً خاصّةً، فالوجود واحد في عين أنّه كثير وكثير في عين أنّه واحد، فالكثرة ليست إلّا كثرةً في مظاهر الوجود الواحد الحقّ. والمخرج لتلك الرؤية هو القول بالتشكيك في حقيقة الوجود، فحقيقة الوجود عنده واحدة مشكّكة، أي إنّها على رتب متفاوتة تتّحد بالوجود وتتفاوت برتبة الوجود، فوجود الواجب أكمل الرتب وأشملها، محيط لما سواه، أمّا وجودات الممكنات فهي رتب أدنى تشير وتدلّ على وجوده إلّا أنّها غيره. انظر، للتبيّن، **نهاية الحكمة**، الجزء ١، المرحلة ١، الفصلان ١ و٣. [المحقّق]

بمعنًى آخر، هو وصول الموجودات إلى كمالاتها اللائقة بها، سواء كان هذا الموجود إنسانًا أو غيره من المخلوقات. ومهما كان معتقد الإنسان فإنّه لا رجوع له إلّا إليه سبحانه وتعالى، وهذا أمر مؤكّد.

فالقيامة هي الظهور التامّ للّه سبحانه، وليست شيئًا آخر. ومن معاني كلمة القيامة أنّها قيام الموجودات على حقّ القوام، أي على حقّ ما قاموا عليه وتحقّقوا به، وهو الذي يظهر على الوجه الأكمل والأتمّ. لذا، فإنّ هذا اليوم له أحكامه الخاصّة من قواعد وسنن تخصّ عالم الآخرة.

يكمل آملي النصّ: «وللّه في ذلك اليوم ظهور خاصّ، وكلّ الموجودات من الأرض والسماء والإنسان مع كون حقائقها محفوظةً فإنّها تُدبَّر بنظام خاصّ بالآخرة»[١]. وهنا تأكيد على ما ورد في القرآن الكريم من أنّ الإنسان، بما هو زيد أو عمر، أي بما هو موجود في الحياة الدنيا، هو عينه الذي سيكون في الآخرة، رغم اختلاف السنن والقوانين في تلك النشأة. فإنّ حقيقته هي التي ستحاسب ثوابًا أو عقابًا[٢].

إنّ معرفة هذه الحقائق أمر ممكن لكنّه مرهون بالنظرة إلى

---

(١) **المعاد والقيامة في القرآن**، الصفحة ١٨٠.

(٢) دلّت على ذلك آيات عدّة من الكتاب الكريم منها قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ يَوۡمٗا تُرۡجَعُونَ فِيهِ إِلَى ٱللَّهِۖ ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفۡسٖ مَّا كَسَبَتۡ وَهُمۡ لَا يُظۡلَمُونَ﴾ [البقرة/ ٢٨١]، وقوله: ﴿فَكَيۡفَ إِذَا جَمَعۡنَٰهُمۡ لِيَوۡمٖ لَّا رَيۡبَ فِيهِ وَوُفِّيَتۡ كُلُّ نَفۡسٖ مَّا كَسَبَتۡ وَهُمۡ لَا يُظۡلَمُونَ﴾ [آل عمران/ ٢٥]، وقوله: ﴿يَوۡمَ تَأۡتِي كُلُّ نَفۡسٖ تُجَٰدِلُ عَن نَّفۡسِهَا وَتُوَفَّىٰ كُلُّ نَفۡسٖ مَّا عَمِلَتۡ وَهُمۡ لَا يُظۡلَمُونَ﴾ [النحل/ ١١١]، وغيرها من الآيات في مواضع كثيرة. [المحقّق]



الحياة والموجودات. ولنضرب على ذلك مثلًا وردةً جميلةً ينظر إليها عدّة أشخاص، فيستشعر الأوّل اللحظة الخاطفة من جماليّتها، في حين يهتمّ الآخر بخصائصها العلميّة وتركيباتها، ويمكن له من خلال نظرته أن يحلّلها إلى أجزاء وذرّات، مهملًا بذلك كلّ بُعد جماليّ فيها، في حين قد يرقى ثالث بأحاسيسه ومشاعره فينظر إليها بروح الفنّ الذي يمكّنه من تأليف قصيدة شعريّة مثلًا، أو رسم صورة فنّيّة من إيحائها.

هذه النفحة الخاصّة التي نظر فيها الأخير إذا ترقّت فهي قد تُمكّن صاحبها من رؤية الوجود كلّه في موجود واحد، بغضّ النظر عمّا يكون الموجود المنظور إليه، فإنّه لا يرى إلّا جمال الخالق المبدع، الذي يعمّ الوجود كلّه. لكنّ المسألة بحاجة إلى ترقٍّ في الروح وسموّ في الوجدان.

لا بدّ، هنا، من لحاظ أنّه لا يمكن الحديث عن معرفة، أو وجدان، أو ذوق، بشكل مستقلّ ومنفصل، لأنّ هناك انسجامًا حاكمًا بين هذه الأمور، بل هي وحدة متكاملة سمّاها اللّه سبحانه بالروح، وتحدّث عنها أنّها من أمره عزّ وجلّ حيث قال: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي﴾[1]. ففي حين تمتنع معرفة حقيقة الروح، نجد أنّ بالإمكان معرفة مظاهرها التي منها: العقل، والذهن، والنفس، والوجدان، والشوق، والانجذاب، والغفلة، وغيرها. وكلّما ترقّى المرء في أمر اللّه عبر معايشته، استطاع الوصول إلى حقيقة الأمر بالمقدار الفعليّ الذي أراده له الباري عزّ وجلّ.

---

(١) سورة **الإسراء**، الآية ٨٥.

إذًا، يمكن للإنسان من خلال هذا الترقّي أن يكتسب مثل هذه التجلّيات والظهورات للباري عزّ وجلّ عبر النظر والتفكّر في موجود معيّن، أيًّا كان هذا الموجود، ومن خلال ذلك يصل إلى الحقيقة المطلقة ولو بمقدار.

والوصول إلى مشارف الحقيقة هو غاية جهد الإنسان، وبعد ذلك تكون المسألة - كما كانت دائمًا - بيد الباري سبحانه، فيأخذه إلى حيث يريد إمّا بالخطفة أو بالرعاية الإلهيّة. لكنّ ذلك مشروط بأمور لا يمكن إغفال أيّ منها، كما لا يمكن فصل بعضها عن البعض الآخر.

شروط الأهليّة لبحث علم المعاد

يسود في اعتقاد حكماء الإسلام وعرفائه أنّ بعض العلوم القدسيّة محجوبٌ عن غير أهل المقامات الشريفة ذوي الرتب الإنسانيّة الحقّة إدراكُه، ومن جملتها علم المعاد. لا يمكن الانخراط في بحث المعاد دونما أهليّة - على المستوى الروحيّ والنفسيّ - لنيل رتبة استحقاق في المعرفة الإيمانيّة. وإنّه لا بدّ للساعي إليه أن يكون من أهل الارتباط بالله عزّ وجلّ، من الذين هذّبوا أنفسهم ونالوا درجة التقوى. وإلّا، فإنّ هذه العلوم محرّمة على غير أهل الاستحقاق، ولن تدخل معانيها قلبه ولبّه. وكذا كان حال إبليس، فإنّه حُرِم من إدراك علم المعاد - بعد أن طُرد من ساحة الرحمة الإلهيّة - مع يقينه الجازم بوقوعه، وقد بلغ الأفهام قوله ﴿رَبِّ فَأَنظِرۡنِيٓ إِلَىٰ يَوۡمِ يُبۡعَثُونَ﴾[1].

---

(١) سورة **الحجر**، الآية ٣٦.





يُنقل عن صدر المتألّهين قوله في كتابه **مفاتيح الغيب**:

«واعلم أنّ معرفة حقيقة سرّ المعاد محجوب عن إبليس وذرّيّته وأتباعه من الإنس، المنكرين لما غاب عن مسّ الحواسّ ورؤية الأبصار، وعن أهل التقليد [...] لأنّ هذا العلم هو لبّ الألباب، وعرفانه مختصّ بأهل القرآن، وهو علم أولياء اللّه خاصّةً دون من سواهم [...] فإنّ الإخبار عن حقيقتها يدقّ عن البيان، ويبعد عن التصوّر بالأفكار والتخيّل بالأفهام، إلّا بنفس زكيّة وأرواح طاهرة وقلوب واعية وآذان سامعة، بعد أن يتذكّروا علم النفس ومعرفة الروح وماهيّتها ومقاماتها وتصاريف أحوالها ومواطنها ومطاويها ومظاهرها ومكوّنها وبروزها. إذ كان معرفة أمر المعاد وحقيقة أمر الآخرة بعد معرفة النفس والروح»[١].

إنّ معرفة علم المعاد الشريف لا تتحقّق دون معرفة علوم النفس والروح بالمعنى الدينيّ. ما يعني أنّ موضوعه (الآخرة) هو في ثمرته ولبّه وسرّه مرتبط بخاصّيّة الإنسان. وهذا دليل الحضور الدائم له، بل لا وجود لشيء مفصول عن هذه القداسة التي أولاه اللّه سبحانه إيّاها.

والاستفادات التي يمكن استخلاصها من النصّ هي خصوصيّات يجب توفّرها في من يريد ولوج معرفة هذا العلم لنيل ذلك الشرف. نوردها في الآتي:

---

(١) **مفاتيح الغيب**، الصفحتان ٧٠٩ و٧١٠.





الخصوصيّة الأولى (معرفيّة)

تتفرّع لأمرين هما:

١. عدم التقليد في الاعتقاد:

قد يؤمن بعض الأشخاص بوجود الآخرة، ويخوض جدالات طويلة عن شؤون العالم الآخر وشجونه، ولكن بنحو لَغْويّ مبتذل. وقد يشمل هذا الأمر حتّى بعض المنتسبين إلى العلم الذين لا همّ لهم سوى الجدل والمراء، دون السعي إلى أن يحيوا موضوع علم المعاد كهمّ وقلق ومسؤوليّة معرفيّة واستخلافيّة، ودون محاولة الترقّي الروحيّ - ولو بمقدار خطوة - باتّجاه التكامل والمعرفة الحقيقيّة.

إنّ لزامًا على الباحث في علم المعاد أن يصوغ قناعاته ولبّ إيمانه من نبع القرآن الصافي، بعد أن يربّي نفسه بتعاليمه، متغلّبًا على أيّ عادة أو فكرة تخالفه.

٢. عدم حصر مصادر المعرفة بالحسّ:

ذلك أنّ إطار معرفة العلوم العالية أوسع دائرةً من عالم المادّة والدنيا، فلن يمكن لمن ضاقت به السبيل عن تعدّي نشأة المادّة فكان أن أنكر ما وراءها أن تتواءم نفسه مع علوم الآخرة. ومن كان هذا حاله، فمثله في ذلك كمثل إبليس، المقتصرة حدود علمه على ما هو ضمن دائرة نظام إدراكه العقيم، الرافض فهم ما هو خارج عنه (إدراكه) حتّى ولو كان من عند الباري عزّ وجلّ.

ومن المفيد، هنا، اللفت إلى أنّ كلّ معرفة تقوم بالعقل - بالمعنى الأرسطيّ للمعارف العقليّة - فهي إمّا تقوم على الحدود

التي تعرّف الشيء أو على التصوّر بالرسم والتعبير[١].

ومعارف علم المعاد تجلّ عن كليهما (التعريف بالحدّ أو الرسم)، ذلك أنّه علم متعالٍ متجاوز؛ يأبى الركون إلى الإحاطة العقليّة، ولا يمكن إدراك معارفه عبر الحصورات الذهنيّة. والحريّ من ذلك استحالة التعرّف إليه عبر الأدوات المعرفيّة البشريّة القاصرة على منبع الدنيا والماهيّات؛ أي الحواسّ والأذهان.

ولا يوجد في واقع الأمر إلّا سبيل واحدة لإدراك معارف علم المعاد وعالم الآخرة، وهو الانتماء الداخليّ إلى ذلك العالم ومعايشته في السرّ والوجدان. أن يحيا الإنسانُ الموتَ في خضمّ

---

(١) تقوم المعارف العقليّة في المنطق الصوريّ - الذي تعود تعاليمه ومبانيه إلى أرسطو واضع المنطق الأوّل - على مبدأ تعريف المفاهيم قبل الحكم عليها وإدراجها في قوالب القضايا العقليّة التصديقيّة. ثمّ إنّ التعريف يكون على أنحاء؛ فقد يكون تعريف لفظ بلفظ مرادف ويسمّى «التعريف اللفظيّ»، وقد يكون تعريف لفظ بذكر شيء من ذاتيّاته أو كلّ ذاتيّاته وهو «التعريف الحقيقيّ»، والثاني ينقسم إلى التعريف بالحدّ والتعريف بالرسم، والثلاثة المذكورة هي ما أشار إليه المؤلّف في كلامه.
ثمّ اعلم أنّ الحدّ في التعريف قد يكون تامًّا وقد يكون ناقصًا، فإن شمل التعريف ذكر الجنس القريب والفصل كان الحدّ تامًّا، وهو أجود التعاريف وأقربها من حقيقة المعرَّف وفيه وحده يكون ذكر كلّ ذاتيّات المعرَّف؛ وإن شمل ذكر جنس بعيد مع الفصل أو ذكر الفصل وحده كان حدًّا ناقصًا.
وكذا الرسم فإنّه قد يكون تامًّا وقد يكون ناقصًا، فإن شمل التعريف ذكر الجنس القريب والخاصّة كان الرسم تامًّا، وإن شمل ذكر جنس بعيد مع الخاصّة أو ذكر الخاصّة وحدها كان رسمًا ناقصًا.
انظر، للاستزادة، **منطق المظفّر**، الصفحات ٩٣ إلى ١٠١. [المحقّق]

الحياة، فلا يعود الموتُ مجرّد مسألة يشهدها تصيب هذا أو ذاك من بني جنسه فيتحسّر أهله لفقده، بل يصبح واقع الموت، هذا البرزخ الذي ينتظره، واقعًا يعايشه في كلّ آن، لتتحوّل بذلك كلّ لحظات حياته إلى استعداد وتهيئة لذلك البيت الموحش الجديد. أمّا لحظة وقوع الموت الفعليّ فتكون بالنسبة إليه لحظة انكشاف حقيقة انتساب روحه إلى ذلك العالم.

الخصوصيّة الثانية (عمليّة مسلكيّة)

أن يتوفّر فيه أمران:

١. الطهارة والقدسيّة:

التي يترفّع بها عن صنوف المخلوقات الأخرى. لأنّ هذا العلم الطاهر المقدّس لا يمسّه (لا يصل إليه) إلّا الطاهر صاحب النفس المحترمة المقدّسة، أي صاحب النفس الزكيّة.

وهنا يجب أن لا تنصرف الأذهان إلى انحصار المسألة في المعصومين عليهم السلام، أو في الأولياء الذين وصلوا إلى رتبة العصمة الاكتسابيّة، بل إنّ كلّ مؤمن موالٍ لمحمّد وآله صلوات الله عليهم حقّ الولاء يتمتّع بقدسيّة خاصّة، مصدرها تكريم الله له وإعزازه إيّاه. ولا تنحصر القداسة هذه بأهل العلم والتحصيل، بل قد تشمل أيًّا ممّن يصطلح عليهم بـ«عامّة الناس»، فسواءٌ في ذلك الفلّاح والعالم والعامل، إذ المعيار تحلّي الإنسان بالولاء الحقيقيّ والطاعة والإخلاص، هي حتميّات تحقّق قابليّة الانضمام إلى ركب الخاصّة من أهل الله، وامتلاك النفس المقدّسة. بالتالي، يجب أن لا يشعر





أيّ إنسان بالدونيّة في مثل هذا الاستحقاق، وفي المقابل، على كلٍّ الإقرار بالتقصير الدائم والتوكّل على اللّه في كلّ آن، إذ ولاية محمّد وآله صلى الله عليه وآله وسلم التي هي فخر المرء في دنياه وأخراه، هي المسؤوليّة التي على المرء أن يعمل لحفظها إذ سيُسأل عنها بين يدي اللّه سبحانه.

إنّ من أهمّ المقدّمات الواجب تحقّقها بغية تحصيل قدر من هذه المعرفة البُعد عن شيطنة التعامل مع العلم أو، إنّ صحّ التعبير، إبليسيّة العلم. لذا كان الإمام الخميني (قده) يستنكر رفض بعض العلماء لبعض المسائل العرفانيّة بشكل قاطع، دون عناء البحث والتدقيق في النصوص الشريفة، إذ لعلّ تلك المسألة التي رفضوها بسبب مزاجهم قد وردت في آية أو رواية، وحينها يكون إنكارهم لها إنكار للأصل الحقيقيّ الموجود في الآية أو الرواية، فيخرجون من ساحة الرحمة الإلهيّة، كما حصل مع إبليس الذي لُعن بسبب رفضه واستكباره عن حقيقة واقعيّة طرحها الباري عزّ وجلّ.

من أجل ذلك كان النصح حثيثًا مشدّدًا على مسألة السعي لتزكية النفس الإنسانيّة من أجل الترقّي بها في المراتب الشريفة بعد إزالة أسباب الاحتجاب عنها. إذ في حال عدم تحقّق التزكية للنفس، تفقد كلّ مواعظ المرء نفسه وغيره عن القيم والأخلاق جدواها، بل إنّ الواعظ قد يقع في حرام الدنيا واثبًا إليها عندما تلوح له فتنة من فتنها التي لا تنتهي، وسبب ذلك أنّه لم يحصّل في نفسه نفس الطهارة التي تحصّنه وتحجبه عن حرام الدنيا، فلا يعود لعلومه فائدة، ولا لمواعظه خير.

إنّ اللطف الإلهيّ عميم بذي النفس الزكيّة، فحتّى لو وقع

صاحبها في معصية، فإنّ تمثّلات هذا اللطف في المعصوم تنقذه فيتذكّر ويستغفر اللّه مباشرةً، طالبًا التوبة منه عزّ وجلّ، مستعيذًا به من الشيطان وغواياته.

٢. القلب المتحلّي بالفكر والذكر:

إنّ التفكّر مفتاح باب النفس على جديد ما يقوّي فيها الميل نحو الكمال. وهو عامل التفاتها إلى حيثيّات لا سابق لها بها. ثمّ العمليّة تتكامل بالذكر الذي يجعلها في مورد النموّ والتطوّر الفعليّ الحقيقيّ، ولا نعني به هنا الذكر اللسانيّ مجرّدًا، بل الذكر بما هو علم ومعرفة بالمعنى الإيجاديّ، فيكون علمه هو عين إيجاديّاته. وبهذا المستوى، حينما تصبح الآخرة بالنسبة للإنسان ذكرًا، فإنّ حاله تضحي حال الذي يحضر نشآتها، وهو معنى ذكر المعاد وذكر الموت الذي ورد في الحديث الشريف: «اذكروا هادم اللذّات»[١]؛ فالمطلوب معايشة هادم اللذّات الذي هو الموت.

هدف الذكر أن تتطوّر روح الإنسان ونفسه بل كلّ كيانه في مراتب النشآت، ليتمّ عندها التكامل الذي أراد الباري عزّ وجلّ له أن يكون عليه، فتصدق عليه الآية الكريمة: ﴿ٱلَّذِينَ يَذۡكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمٗا وَقُعُودٗا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمۡ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾، ويقول هو بدوره: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقۡتَ هَٰذَا بَٰطِلٗا سُبۡحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾[٢]. ولعلّ التفكير المقصود في كلمة «يتفكّرون» هو من باب الذكر أيضًا. فيتحوّل كلّ

---

(١) **ميزان الحكمة**، الجزء ٩، الصفحة ٣٩٢١، الحديث ١٩١٤٥.

(٢) سورة **آل عمران**، الآية ١٩١.



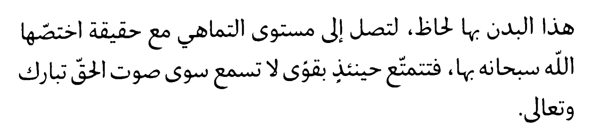
شيء في حياة المرء إلى مورد عبرة، تتفتّح لها بصيرة القلب بشكل دائم مستمرّ، بحيث يدرك قلبه – القلب الواعي – كيفيّة تثمير استفاداته منها في التكامل الذي أراده له الباري عزّ وجلّ.

فالصلاة، مثلًا، ليست موردًا من موارد الفكر، وإن كان البعض يلجأ إلى التفكير في معانيها ومفاهيمها منعًا للسهو أو التشويش فذلك أمر حسن، إلّا أنّه لا يمثّل دور الصلاة ووظيفتها. إنّ الصلاة فعل عبادة وذكر، والذكر لا تتحقّق ثمرته إلّا في حالة الحضور والمعايشة بالقلب والوجدان، بالسرّ وباطن السرّ. وكما يشير الإمام الخميني قدّس سرّه، إنّ السبيل إلى ذلك بأن تجعل عقلك يكتب على صفحة القلب معاني تلك الكلمات لإدراك حقائقها، فحينما تقول مثلًا: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ * صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ﴾[1]، لا تبحث عن معنى الصراط وهل هو الخطّ الممدود فوق جهنم... ليس هنا الوقت ولا الحال المناسبَين لإعمال فكرك في ذلك، فكّر خارج الصلاة بالمعاني كما تريد، لكن في محضرها أُطلب أن يكون الصراط في داخل حقيقتك ووجدانك، أُطلب أن تتّحد معه، وإذا كان معناه ولاية محمّد وآله الأطهار فأنت إذن تطلب الاتحاد في ولايتهم صلوات اللّه عليهم أجمعين.

المطلوب، إذًا، هو وعي القلب وتفتّحه على الفكر والذكر، في سبيل دفع الإنسان إلى بلوغ حال من التجرّد. وهو بمعنى تحرّر الروح من سجن المادّة وظلمتها، والترّفع عن تصرّفات قوى البدن المادّيّة المحصورة فاعليّتها في نطاق المحسوسات، بحيث ينتفي كلّ تعلّق لها بالبدن، ولا يعود لصلة

---

(١) سورة **الفاتحة**، الآيات ٦ و٧.


هذا البدن بها لحاظ، لتصل إلى مستوى التماهي مع حقيقة اختصّها اللّه سبحانه بها، فتتمتّع حينئذٍ بقوًى لا تسمع سوى صوت الحقّ تبارك وتعالى.

لذلك، فبإمكان أيّ متأمّل، مفكّر، متبصّر، ذاكر، أن يرقى لمثل هذه الحال إنّ استطاع – بعد تحصيل الشروط السابقة الذكر – أن يندمج وينسجم تمام الانسجام مع عبادته وذكره. وعندها تحصل له الخصوصيّة الأخرى.

الخصوصيّة الثالثة: أن يكون من أصحاب الألباب

إذ لحقيقة هذا العلم ارتباط عميق بالألباب. والمقصود باللّب هنا لا يقتصر على العقل أو الذهن بما يحويه من مفاهيم فقط، بل معناه الوجود الباطنيّ بكلّيّته، وحقيقة سرّ الإنسان في معرفته، المتعلّق بسرّ الحقيقة في داخله.

هذا الارتباط إنّما يكون لأصحاب الألباب المفتوحة على المعرفة الشهوديّة، بحيث ينالون المعرفة بحقيقة علم المعاد كمن شاهدها أو يكونون ممّن شاهدها فعرفها، ذاك أنّهم أصحاب الألباب الحيّة المستعدّة لاستقبال حقيقة الكلام الإلهيّ الصادر بفيض منه سبحانه على لسان أهل العصمة صلوات اللّه عليهم الذين هم أهل الكشف التامّ وبهم يُقاس كلّ كشف أو شهود، لأنّهم (أصحاب الألباب المفتوحة) أهل الخلافة والولاية الإلهيّة، وذلك في قوله تعالى عن النوع الآدميّ: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلۡأَرۡضِ خَلِيفَةً﴾[1].

---

(١) سورة **البقرة**، الآية ٣٠.



الخصوصيّة الرابعة: خوض العلوم التي تلامس حقيقة الوجود

بمعنى أن يعيش حياةً علميّةً يطمح فيها تحقيق المقصد الأسمى؛ وهو الوصول إلى الحقّ والحقيقة.

وعلى الساعي أن لا يكتفي بمجرّد تلقّي مفاهيم هذه العلوم، بل أن يربّي نفسه عليها، بحيث يزنها بميزانَي العقل والشرع. فملكة الاعتدال في النفس على أساس العقل تجعلها نافيةً للشهوات والنزعات، بل كلّ ما قد يندرج ضمن دائرة «اللعب واللّهو في الحياة الدنيا» كما في التعبير القرآنيّ[1]. كما أنّ اعتدالها على أساس الشرع يجعلها ملتزمةً، بل محبّةً، كلّ أمر إلهيّ، وتمقت متنفّرةً كلّ ما حرّم أو نهى اللّه عنه كراهةً له.

وتنبغي هنا الإشارة إلى أنّ الذي يوجِد في نفسه اعتدالًا مرتكزًا

---

(١) إشارة للآيات القرآنيّة التالية:
﴿وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ ۖ وَلَلدَّارُ ٱلْـَٔاخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ ۗ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [الأنعام/ ٣٢].
﴿وَذَرِ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا وَغَرَّتْهُمُ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا ۚ﴾ [الأنعام/ ٧٠].
﴿ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ دِينَهُمْ لَهْوًا وَلَعِبًا وَغَرَّتْهُمُ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا ۚ فَٱلْيَوْمَ نَنسَىٰهُمْ كَمَا نَسُوا۟ لِقَآءَ يَوْمِهِمْ هَٰذَا وَمَا كَانُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا يَجْحَدُونَ﴾ [الأعراف/ ٥١].
﴿وَمَا هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ ۚ وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْـَٔاخِرَةَ لَهِىَ ٱلْحَيَوَانُ ۚ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ﴾ [العنكبوت/ ٦٤].
﴿إِنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ ۚ وَإِن تُؤْمِنُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ يُؤْتِكُمْ أُجُورَكُمْ وَلَا يَسْـَٔلْكُمْ أَمْوَٰلَكُمْ﴾ [محمّد/ ٣٦].
﴿ٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌۢ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِى ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَوْلَٰدِ ۖ﴾ [الحديد/ ٢٠]. [المحقّق]

على حكم الشرع هو تمامًا - من حيث الثمرة - كمن يوجِد فيها اعتدالًا مرتكزًا على حكم العقل. إذ الشريعة لا تختلف مع حكم العقل في شيء كما أنّ العقل الصافي لا يختلف مع حكم الشريعة في شيء. بل هما منسجمان من حيث الغاية والثمرة، والتي هي تهذيب النفس واعتدالها بهما.

وإنّ عيش الإنسان مع العلم لا يروّض عقله العمليّ فقط، بل عقله ونفسه وروحه وكلّ مداركه. ولذا اعتبر الملّا صدرا أنّ على الإنسان أن يروّض نفسه بالعلوم الحقّة كعلم التوحيد والإلهيّات، وهو أمر حبّبه النبي وآل البيت صلوات اللّه عليهم أجمعين[١]، كما حثّ القرآن الكريم عليه[٢]. لأنّ في هذه العلوم ترويضًا للنفس وتدريبًا لها وتقويةً

---

(١) من المرويّات الدالّة على هذا المعنى قول أمير المؤمنين عليه السلام: «بالعلم يُطاع اللّه ويُعبد» [**ميزان الحكمة**، الجزء ٧، الصفحة ٢٧٣٨، الحديث ١٣٦٨٣]، وقول الرسول صلى الله عليه وآله: «من طلب بابًا من العلم ليُصلح به نفسه أو لمن بعده، كتب اللّه له من الأجر بعدد رمل عالج» [**ميزان الحكمة**، الجزء ٧، الصفحتان ٢٧٤٧ و٢٧٤٨، الحديث ١٣٧٦٩]، وقول الإمام الصادق عليه السلام: «من تعلّم العلم وعمل به وعلّم للّه دُعيَ في ملكوت السماوات عظيمًا» [**ميزان الحكمة**، الجزء ٧، الصفحة ٢٧٥٧، الحديث ١٣٨٤٥]، وغيرها من المرويّات. [المحقّق]

(٢) من الآيات التي يمكن استفادة هذا المعنى منها قوله تعالى: ﴿أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا وَقَآئِمًا يَحْذَرُ ٱلْـَٔاخِرَةَ وَيَرْجُواْ رَحْمَةَ رَبِّهِۦ ۗ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [الزمر/ ٩]، وقوله ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُواْ فِى ٱلْمَجَٰلِسِ فَٱفْسَحُواْ يَفْسَحِ ٱللَّهُ لَكُمْ ۖ وَإِذَا قِيلَ ٱنشُزُواْ فَٱنشُزُواْ يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ =



للفطرة لاستقبال النشآت عبر امتلاك نحو خاصّ من الذوق المعرفيّ أو العرفانيّ. أو بتعبير آخر، هو تربية الذوق الروحيّ الذي يجب أن نُعنى به كثيرًا في معارفنا وتحصيل علومنا الدينيّة، بهدف أن تشتاق الروح إلى تلك النشآت وتستأنس بها.

الخصوصيّة الخامسة: الربط بين معرفة علم المعاد ومعرفة النفس ومراحل سيرها

بين معرفة الإنسان نفسَه وسيرَه في رحلته الأنفسيّة منذ صدورها وفيضها عن الباري سبحانه وتعالى، ثمّ تفاعلها مع النشآت والمراتب من جهة؛ ومعرفة علم المعاد الذي يمثّل عودها إلى المبدإ والمصدر من جهة أخرى، علاقة وطيدة وحميمة. فالإنسان من اللّه كان وإليه يعود.

بل يمكن القول: إنّ الدخول في معرفة النفس ومراحل سيرها، بدءًا وعودًا، هو بعينه دخول في معرفة المعاد والنشآت المتعلّقة به.

المقصود من النشآت

أنشأ اللّه سبحانه بيد قدرته وجودًا أو خلقًا اسمه الحياة الدنيا، التي نعتبر، نحن البشر، من أبنائها. وقد جعل تعالى الإنسان متلائمًا معها

= ﴿ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ [المجادلة/ ١١]. وكما يلاحَظ فإنّه سبحانه ربط في الآية الأولى العلم بقيام الليل وحذر الآخرة ورجاء الرحمة، وذلك دلالته بيّنة على ما أراده المؤلّف من ترويض النفس بالعلم؛ كما ربطه في الثانية بالإيمان ودلالته على المراد أبين، واللّه العالم. [المحقّق]

ومتوافقًا بحيث يسهل عليه العيش فيها. لذا، فهو ينتمي، بشكل أو بآخر، في أصل تكوينه إلى هذه النشأة. إلّا أنّ له (الإنسان) انتماءً سابقًا على انتمائه إليها، هو انتماؤه - كما يصرّح العرفاء - إلى نشأة تسمّى «عالم الذرّ» أو عالم «ألست»، وذلك بشهادة عدد من الإشارات الواردة في القرآن الكريم والأحاديث الشريفة[1]. وإنّ

(١) أثبت المفسّرون وجود العالم المعروف بعالم الذر بالاستناد إلى الآية الكريمة: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُواْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾ [الأعراف/ ١٧٢]، والآية تشير إلى نقاط ثلاث: (١) أخذُ الله ذريّة بني آدم من ظهورهم، وعنه يقول الطباطبائي (قده): «أخذُ بعض المادّة منها بحيث لا تنقص المادّة المأخوذ منها بحسب صورتها ولا تنقلب عن تمامها واستقلالها، ثمّ تكميل الجزء المأخوذ شيئًا تامًّا مستقلًّا من نوع المأخوذ منه فيؤخذ الولد من ظهر من يلده ويولده وقد كان جزءًا، ثمّ يُجعل بعد الفصل إنسانًا تامًّا مستقلًّا من والديه بعد ما كان جزءًا منهما. ثمّ يؤخذ من ظهر هذا المأخوذ مأخوذ آخر وعلى هذه الوتيرة حتّى يتمّ الأخذ وينفصل كلّ جزء عمّا كان جزءًا منه، ويتفرّق الأناسيّ وينتشر الأفراد وقد استقلّ كلّ منهم عمّن سواه»؛ (٢) إشهاد هذه الذريّة على أنفسهم بأنّه هو ربّهم وإقرارهم بذلك، وعنه يقول العلّامة: «فعل آخر إلهيّ تعلّق بهم بعد ما أخذ بعضهم من بعض وفصل بين كلّ واحد منهم وغيره وهو إشهادهم على أنفسهم [...] أن يشهدوا ربوبيّته سبحانه لهم فيؤدّوها عند المسألة»؛ (٣) تسويغ ذلك الأمر بأنّه لولا هذا الإشهاد والميثاق لكان يمكن للبعض أن يحتجّ على الله يوم القيامة بأنّه كان غافلًا عن أمر الربوبيّة، فبطُل بما مرّ من الإشهاد احتجاجه المفروض.

اعلم، أوّلًا، أنّ من المفسّرين من أنكر وجود عالم الذرّ مستدلًّا على ذلك باستدلالات أوردها الطباطبائي في تفسيره وأبطلها.

ثمّ اعلم ثانيًا أنّ آراء القائلين بوجود عالم الذرّ اجتمعت على أنّ فكرة هذا العالم قائمة على المعنى السابق، أي معنى إشهاد الناس على ربوبيّة الله لهم في =





انتماءه السابق هذا، متحقّق بذاتيّة نفسه وحقيقته (بإنّيّته)، فبعد أن كان له بذاته تحقّقًا في تلك النشأة، انتقلت نفسه إلى نشأة مختلفة هي الدنيا، ثمّ ستنتقل إلى نشآت متعدّدة، من عالم القبر، وعالم البرزخ، ثمّ الحشر، والموقف، والجزاء، وغيرها. فالذات واحدة ثابتة في سياق حركتها هذه، حتّى لو طرأ التغيّر في جوهرها[١] بسبب

= تحقّق سابق على ما يمكن افتراضه من احتجاجهم، وإقرارهم بها (الربوبيّة)، بحيث يبطل أيّ احتجاج مفترض بغفلتهم عن شأنها. ولكنّهم اختلفوا في تفسيرهم حقيقة وواقع هذا المعنى، فذهبوا في ذلك مذاهب تتلخّص في رأيين:

١. أنّ الله حين خلق آدم ظهر أبناؤه على صورة الذرّ إلى آخر نسل منهم، فخاطب الله هذا الذرّ وأشهده بما مرّ فشهد الذرّ بذلك، ثمّ عادت هذه الذرّات جميعًا إلى صُلب آدم أو طينته. ومن هنا تسميته بعالم الذرّ.

٢. أنّ المراد بالظرف المشار إليه في قوله ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ﴾ هو الدنيا، «والآيتان تشيران إلى سنّة الخلقة الإلهيّة الجارية على الإنسان في الدنيا»، فبعد انتقال الإنسان من صلب الأب إلى رحم الأم ثمّ الدنيا، يُشهده الله خلال حياته على نفسه، ويريه آثار صنعه وآيات وحدانيّته، ووجوه حاجته وفقره في كلّ شؤون حياته، ما يدلّ على ربوبيّته سبحانه، فكأنّه يقول لهم «ألست بربّكم» ولسان حالهم يجيب «بلى»، بما أركزه في فطرتهم من استعدادات وقابليّات.

على أنّ العلامة الطباطبائي يتبنّى الرأي الثاني ويقدّم أدلّةً على بطلان الأوّل.

أمّا كلام المؤلّف، فظاهره الإشارة إلى المعنى الأوّل. والنقاش متروك هنا محالٌ لمحلّه.

انظر تفصيل المسألة وبحث العلّامة الطباطبائي الكامل مع أدلّته وبراهينه في: **الميزان**، الجزء ٨، الصفحات ٣١١ إلى ٣٢٨. [المحقّق]

(١) ينقسم الكلّيّ الممكن إلى جوهر وعرَض. فالأوّل هو الموجود بنفسه غير محتاج إلى موضوع ليوجد فيه، كالنفس والروح؛ والثاني، هو ما يحتاج إلى جوهر ليوجد فيه، كاللون والطول وغيره، إذ لا يمكن وجود أيّ من هذه المعاني دون وجود =

حركتها الذاتيّة[1].

يمكن تسمية هذه النشآت المتعدّدة بالنشآت المطلقة الكلّيّة، فهي كما تشمل إنسانًا بعينه تشمل كلّ إنسان، والواحد منهم جزء منتمٍ إليها.

وإنّ أصدق تشبيه لانتماء الإنسان إلى نشأة الدنيا هو مثال البذرة المنتمية إلى عالم ما تحت الأرض، فهي في ظلّ هذا الخضمّ حاملة لقابليّات الخروج إلى نشآت أخرى، قابليّات تخوّلها الإطلال على أفق جديد متعلّق بحياة ما فوق سطح الأرض، ثمّ لتنمو رويدًا رويدًا، وصولًا إلى كمالات إعطاء الثمر. إنّ كلّ هذه القابليّات موجودة في حاقّ ذات البذرة منذ نشأتها، قابعة في مرحلة الكمون

= الجسم. ثمّ العَرَض ينقسم إلى تسعة أقسام، ويسمّى مجموع هذه التسعة مع إضافة الجوهر إليها بالمقولات العشر، وهي متباينة بتمام الذات فلا يندرج مصداق واحد تحت اثنتين منها أبدًا. لتحديد أقسام العَرَض التسعة انظر، **القواعد المنطقيّة**، الصفحات ١٥٥ إلى ١٥٧. [المحقّق]

(١) إشارة واضحة لمسألة الحركة الجوهريّة. والنظريّة هذه هي من ابتكارات صدر المتألّهين، ففي حين اشتهر بين الفلاسفة أنّ الحركة [وهي الانتقال الدائم من القوّة إلى الفعل] تقع في أربع مقولات من المقولات العشر وهي الكم والكيف والوضع والأين، ذهب صدر المتألّهين إلى أنّها تقع في مقولة الجوهر أيضًا. فالطبائع المادّيّة والنفوس المتعلّقة بالأبدان متجدّدة الذات، حتّى أنّ كافّة الهويّات الجسمانيّة، ممّا يشمل البسائط والمركّبات والصور والمواد، دائمًا في حالة تجدّد وتغيّر ذاتي. بل إنّ العالم بجميع أجزائه من الأفلاك إلى الأجسام الطبيعيّة دائمًا في الحركة والسيلان، وعلّة ذلك كلّه الفيض الدائم لذات الحقّ. انظر، **قاموس المصطلحات الفلسفية عند صدر المتألّهين**، الصفحة ١٨٦. [المحقّق]

الوجوديّ، متوقّف ظهور الكمالات المتعلّقة بها على تحقّق ظروف وأسباب ظهورها.

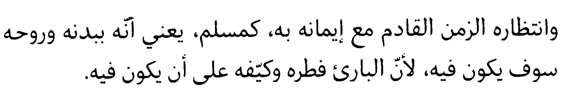
وكذا حال الإنسان.

فقد قوّم الباري في حقيقة الإنسان، منذ بداية تكوينه، قابليّات التحقّق في النشآت المختلفة، أي ما يرتبط بعالم الذرّ وعالم الدنيا وما بعدها. وإنّ معرفة الإنسانِ نفسَه هي عين معرفته قابليّاتها؛ أي ما سبق إيضاحه من أنّ لها قدرةً على التحقّق في النشآت المختلفة، وأنّ كلّ فعليّة جديدة تتحقّق لديها - كفعليّة الوجود في نشأة الدنيا - هي متحقّقة في مرحلة سابقة لكنّها كانت في مرحلة الكمون وعدم البروز، ثمّ برزت، فكان الوجود في هذه الدنيا.

وبالتالي، أفاض الباري عزّ وجلّ على الإنسان في هذه النشأة نعمة المعرفة والتكامل منذ اللحظة التي وُجِد فيها، بحيث تؤهّله هذه المكرمة الإلهيّة لإدراك المصدر الذي جاء منه وكان فيه (نشأته السابقة)، وإدراك واقعه الحاليّ (نشأة الدنيا)، كما يمكن له إدراك ما هو مقبل عليه (النشآت اللاحقة).

ونعود لنؤكّد أنّ إدراك هذه النشآت لا يكون ذا منحًى عقليّ مفاهيميّ، إذ يتأبّى علم المعاد - كما أسلفنا - قبول ذلك والانسجام معه. إنّ علومًا كهذه تستوجب تمام الحضور بالوجود والكيان، بمعنى أن يكون الإنسان حاضرًا حقيقةً في النشأة اللاحقة المتعلّقة بالعاقبة وبما ينتظره. ومعنى هذا أنّ النفس تسافر في رحلة للالتحاق بالآتي. والآتي هو المستقبل الدالّ على الزمن. وكلّ قول يدلّ على ماضٍ أو حاضر أو مستقبل فيه إشارة واضحة إلى الزمن. بالتالي، فالإنسان يتفاعل ويتكيّف مع أصل اسمه الزمن.




وانتظاره الزمن القادم مع إيمانه به، كمسلم، يعني أنّه ببدنه وروحه سوف يكون فيه، لأنّ البارئ فطره وكيّفه على أن يكون فيه.

النفس وقابليّة التمدّد

من الثابت أنّ للنفس الإنسانيّة المجرّدة قابليّةً للتمدّد نحو ماضي وجودها ومستقبله والحضور عندهما. لكنّ هذا النحو من الزمن يتجاوز حدود الأرقام. فلا يعود الماضي أو المستقبل بالمعنى المتعارف، بل تكون الحالة حالة تجاوز الروح لحدود الزمن الضيّق الذي فيه جدَة ومدّة، وذهابها إلى زمن مقدّس يسمّيه البارئ عزّ وجلّ بيوم الساعة، ويسمّيه البعض بالدهر الذي يجمع كلّ أفرعة الوقت الزمنيّ.

عندما يكون الإنسان على مثل هذه القابليّة (قابليّة التمدّد للوصول إلى كافّة النشآت)، تصبح كافّة النشآت عبارةً عن كافّة الزمن، كافّة الدهر، وهو المسمّى بالقدر؛ قدر الإنسان الذي يحتسبه عند اللّه عزّ وجلّ، وهو الأمر المكتوب الذي فطر الإنسان على معايشته واقعًا متحقّقًا، ليقوم الإنسان بكلّه فيه كلّه، فيمكن له حينها استشعار حقيقة قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌۢ بِٱلْكَٰفِرِينَ﴾[١]، فهي الآن محيطة بهم، والآن تتحقّق جنّة الأعمال لمن يعمل عملًا صالحًا، والأمر في هذا واقع حتميّ، ولكنّ عامل تغييبه بالغفلة عنه أبعده عن مرأى ومعرفة الكثير من الناس.

---

(١) سورة **التوبة**، الآية ٤٩.



وإنّ الوصول إلى إدراك هذا الأمر هو بعينه السير الأنفسيّ الذي به تتعرّف إلى المعاد. لذلك «من عرف نفسه عرف ربّه»[١] فعلًا، وعرف حكم ربّه سبحانه معاينةً، لأنّه يتكامل بذاته.

وعلى القارئ التبصّر بأنّ للنفس الأخرويّة بدنًا خاصًّا كما للنفس في هذه الحياة الدنيا بدنًا. إلّا أنّ مائزًا يفرق بين الحالتين هو في إمكانيّة انتساب كلّ منهما إلى الزمن أو عدمها. إذ للنفس إمكانيّة الانتساب إلى اللحظة التي يوجد فيها الإنسان الآن، أمّا النفس الروحيّة فتمتنع إمكانيّة نسبتها إلى شيء من الزمن، لأنّها في كتاب الله ﴿مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي﴾[٢]، أي إنّ وجودها وجود خاصّ منتسب بالتمام إلى الله سبحانه وتعالى، الذي هو فوق حدود الزمن المخلوق. ومن واضح التعبير الدالّ على انتساب الروح إلى الله قوله في الآية الكريمة ﴿وَنَفَخۡتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾[٣]، وهي بذلك تمثّل لطفًا خاصًّا، فلها لذلك أحكامها المختلفة التي تؤهّلها للاتّساع، بحيث إنّها تنتسب إلى نشأة ما قبل الولادة في الدنيا، وإلى النشأة الآنيّة، وإلى الحين الذي تنتقل فيها إلى النشآت اللاحقة. فالروح، إذًا، متحقّقة في كلّ تلك المستويات، ولها بدنها الخاصّ. مع الإشارة أنّ النفس الروحيّ لها هذا البدن وتبقى كذلك حتّى تتجرّد روحًا محضًا.

---

(١) **تصنيف غرر الحكم**، الصفحة ٢٣٢، الحديث ٤٦٣٧.

(٢) سورة **الإسراء**، الآية ٨٥.

(٣) سورة **ص**، الآية ٧٢.

بدن الروح وضرورة وجود الفطرة الثانية

إنّ بدن الروح هو ما يمكن تسميته بزمن النشآت، ذلك الزمن المقدّس. أو بمعنى آخر: الدهر. ومن أهمّ خصائص هذه الروح وبدنها هذا يأتي الكمال وطلبه، الأمر الذي لا يحصل إلّا بتأكيد الفطرة الثانية التي فطرنا اللّه تعالى عليها. وأمّا وجه تسميتها بالفطرة الثانية فيمكن استنتاجه عبر فهم المراحل الآتية:

كنت، أنا الإنسان، في مرحلة تسبق نشأة الدنيا عند اللّه سبحانه وتعالى، ثمّ تنزّلت إليها، ثمّ عُدت منها إليه، هذا العوْد يسمّى كوْنًا ثانيًا. ولا يفهمنّ أحد أنّ مقصود كلامنا أنّ في الوجود مكانًا أو زمانًا لا يسعه اللّه سبحانه وتعالى، بل كلّ شيء حاضر عنده عزّ وجلّ وفيه، إلّا أنّ مقام «العند» هو مقام معنويّ سامٍ، يسمح لي أن أميز بين أوّل وثانٍ.

والكلام نفسه ينطبق فيما خصّ مسألة الفطرة. فحينما أوجدني الباري عزّ وجلّ في هذه الدنيا فهو فطرني على الفطرة الأولى التي أستطيع بها التكيّف والعيش في هذه النشأة، وهي بعينها - أي هذه الفطرة - ينبغي أن تصل إلى تمام كمالها بعَودها الثاني «الصعوديّ» إلى ربّها؛ أي إلى مقام ﴿عِندَ رَبِّهِمْ﴾[1]. هذا العوْد الثاني إليه تعالى يسمّى بالفطرة الثانية التي بدونها لا يمكن استيعاب أيّ من النشآت، كما أسلفنا سابقًا.

فالفطرة الأولى هي، إذًا، فطرة التنزّل لإدراك ما هو في أسفل دائرة الوجود، أي الدنيا، والفطرة الثانية هي فطرة احتضان الحياة

(١) سورة **البيّنة**، الآية ٨.



الدنيا واستكمال دورها بالعودة إلى الباري عزّ وجلّ. بل يمكن القول: إنّ الفطرة الثانية هي معرفة العلوم الإلهيّة المماثلة للعقول القدسيّة لا بما هي إدراكات اعتباريّة، بل بما هي موجودات حقيقيّة لها ميزة الإشراف والتدبير الإلهيّ للمخلوقات بإذنه تعالى. وإدراكها يحتاج إلى لطف شديد وتجرّد تام. فإنّ ذلك يتمّ بعد انخلاع الإنسان عن الفطرة الأولى الواقعة تحت حكم الجسمانيّات.

ما يعني أنّ معرفة العلوم المتعلّقة بالمبدإ والمعاد تعكس العقول القدسيّة، ليس على نحو الوجود المرآتيّ، بل على النحو الذي صرّح به الفلاسفة من مبدإ اتّحاد العاقل والمعقول(١). بحيث يتولّد في النفس - العاقل - حيثيّة النشأة المتعلّقة بالعقول القدسيّة، فتصبح «عندها» في مقام «العند»، فتصير النفس عند العقول القدسيّة هي هي في عين كونها نفسًا، وهذا بحسب

---

(١) وهو التفسير الفلسفيّ الصدرائيّ لمسألة العلم، وعلاقته بالعالِم من جهة والمعلوم من جهة أخرى. فقد اختلف فلاسفة المسلمين في تفسير مسألة العلم وكيفيّة اكتساب النفس البشريّة له، فذهب بعضهم إلى كون العلم من مقولة الكيف النفسانيّ، في حين ذهب آخرون إلى كونه نسبةً اعتباريّةً بين العالِم والمعلوم، وذهب غيرهم إلى القول بأنّ العلم صور شبحيّة للمعلومات الخارجيّة تحصل لدى العالِم، وغيرها من التفسيرات التي لا يخلو أيّها من إشكال، إلّا أنّ صدر المتألّهين اختار القول بأنّ صور المعلومات هي من مقولة الكيف النفسانيّ بالحمل الشائع الصناعيّ ومن مقولة المعلوم بالحمل الذاتيّ الأوّلي، وهي تتّحد بذات العالم، فترتقي بذلك نفسه درجةً بهذا العلم، وتتّسع دائرة وجوده فتشمل المزيد، وقدّم بين يدَي قوله هذا براهين كثيرةً وأبطل الأقوال الأخرى. انظر للتفصيل، **شرح المنظومة**، مبحثا «الوجود الذهني» و«اتّحاد العاقل والمعقول»، الصفحات ٥٢ إلى ١٠٩. [المحقّق]

انتسابها إلى النشأة الآخرة بعد تولّد الفطرة الثانية فيها، وهذه أهمّ غاية من غايات توليد الفطرة الثانية[١].

الخصوصيّة السادسة: توفّر الهمّة

بمعنى أن يكون الباحث في علم المعاد جدّيًا بسعيه في مسيرة الوصول إلى المراد. هذه الهمّة يجب فيها أمران:

١. أنّ تتعلّق بالمبدإ الواحد الذي هو اللّه سبحانه وتعالى. لأنّ همّة الإنسان وعزمه يشكّلان مقدّمتَي الإرادة، بعد وجود الدوافع لديه.

٢. أنّ لا تتثاقل أو تتراجع نتيجة ما قد يقع فيه الإنسان من التباسات.

ومن مفاعيل استحضار الهمّة تحضرنا حال الإنسان أثناء الدعاء، فقد تحضر همّة المرء على الدعاء عندما يكون ذا حاجة يسأل اللّه قضاءها له، فيكون متعلّق همّته حاجته التي يطلبها. على أنّ الحقيق به أن يكون ذا ثقة مطلقة بالباري عزّ وجلّ حين الدعاء، وقد قال تعالى: ﴿ٱدۡعُونِيٓ﴾[٢]، بمعنى أن اجعلوا متعلّق الدعاء بي، وليس بمطلبكم. فعندما تتملّك الإنسان حال من الثقة باللّه فإنّه

---

(١) والتي يعتبر توليدها، كما مرّ سالفًا، من أبرز غايات الخوض في مباحث المعاد. وبما مرّ من شرح لمبدإ اتّحاد العاقل والمعقول نفهم ما أشار إليه المؤلّف مرارًا من أنّ العلم بحقائق المعاد لا نقصده بما هو علم مفاهيميّ صوريّ بل بما هو اكتساب حقائق وجوديّة رتبيّة. [المحقّق]

(٢) سورة **غافر**، الآية ٦٠.





يسلّم له أمره بالمطلق، فلا يكترث لحاجة عجّل الله في قضائها أو أخّر، بل كلّ ثقته أنّه تعالى في كلتا الحالتَين يريد إيصالنا إلى كمالنا الذي يجب أن نكون عليه؛ المتمثّل بالتوجّه الكلّيّ له عزّ وجلّ، ولا يعود الدعاء لديه متوقّفًا على تعلّق الهمّة بحاجة دنيويّة، بل الهمّة في كلّ حالتها متعلّقة بالله، وهو، بالتالي، في كلّ حركاته وسكناته في حال متّصل من الدعاء والمناجاة، ولا ينتظر من دعائه الإجابة السريعة فيتأثّر بعدمها أو تصيبه آفّة التثاقل الناتج عن الخيبة، والتي إنّ حصلت فهي خلاف مقتضى السير إلى الله تعالى والتأدّب بالآداب الواجبة تجاهه سبحانه. فمتعلّق الهمّة الوحيد ينبغي أن يكون الله سبحانه وتعالى.

بل يمكن القول إنّ عدم تطوّر النفس في مجرى الدعاء أو الذكر، بشكل عامّ، هو بحدّ ذاته تراجع وتثاقل، لأنّ السير إلى الله تعالى هو سير نحو اللامحدود واللامتناهي. بالتالي، إنّ أيّ توقّف هو عبارة عن تعطيل لهذا السير، وفي ذلك تراجع وخيبة.

الخصوصيّة السابعة: القيام لله سبحانه بتكرار المجاهدات

وهنا يؤكّد العرفاء على أنّ مجاهدة النفس على أمر عباديّ واحد مع المداومة عليه خير من مجاهدتها على أمور متعدّدة مع عدم المداومة عليها؛ والسبب هو أنّ تحصيل الثمار المبتغاة من أيّ عمل عباديّ إنّما يتأتّى عن المداومة عليه.

ولذا نلاحظ في معظم الأذكار وجود تحديدات رقميّة وظرفيّة، كتحديد رقم الأربعين يومًا في عدد من العبادات، أو تحديد فترة

غروب الشمس أو الفجر في غيرها، أو ما ذكر من أنّ على من أراد أن يلتحق بصفة المجاهدين لأنفسهم أن يقرأ كلّ يوم أو ليلة ألف آية من آيات كتاب اللّه العزيز، ومثله كثير، والمهمّ في كلّ ذلك هو التكرار، أي المداومة التي بها يتمّ التثبيت للذكر حتّى تصل المسألة إلى كمالها لقطف الثمرة المرجوّة منه، وهذا مدعاة لرضا الباري عزّ وجلّ، لذا هو أمر عظيم.

لأجل ذلك، يعتبر تكرار ذكر واحد مع المداومة عليه أفضل من الإتيان بأعمال كثيرة دون مداومة. لكن بشرط أن تقوم النفس بهذه المجاهدات على قاعدة الاستذكار أو التذكّر، أو ما يسمّى بالذكر التلقينيّ، وهو ما عبّر عنه الإمام الخميني قدِّس سره في بعض عباراته: أن تكتب بقلم العقل على صفحة القلب، فيصبح كلّ أمر يقوم به الإنسان أو كلّ ذكر جزءًا حميمًا من شخصيّته، موجودًا فيه دومًا، ليكون مصداقًا للآية المباركة: ﴿ٱلَّذِينَ يَذۡكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمٗا وَقُعُودٗا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمۡ﴾[1]. لذلك يُنصح في بعض الأذكار أن تكون في حالات مختلفة وفي أزمنة متعدّدة، بل أحيانًا قد تُعطى خصوصيّة لبعض الأزمنة، كليلة القدر مثلًا، أو آناء الليل وأطراف النهار.

كلّ ذلك لجعل الهمّ الذي يعيشه الإنسان همًّا واحدًا، يملأ كلّ كيانه ونفسه؛ وهو اللّه سبحانه وتعالى، وبالخصوص مسألة ملاقاته عزّ وجلّ التي تعني أمر المعاد.

من هنا، يمكن التعرّف إلى أهمّيّة هذا العلم، وأنّه ليس علمًا محض نظريّ، بل هو ذو جنبة نظريّة يجب تحسين ظروفها لخلق

---

(١) سورة **آل عمران**، الآية ١٩١.





المناخات الروحيّة والنفسيّة، والتربويّة والسلوكيّة، الملائمة التي تجعلها مندمجةً، بشكل حميم جدًّا، في شخصيّة الإنسان المؤمن.

إذًا، هذه المعرفة تحتاج إلى أنّ يتيسّر للنفس تكاملها الخاصّ بعد اهتمام دقيق بتربيتها. ويمكن القول: إنّه ما من أمر عباديّ إلّا وله أثر في تربية النفس لإيصالها إلى حيث كمال الحقيقة، حيث يريد عزّ وجلّ. لذا، ينبغي أن لا يُنظر إلى الأمور العباديّة على أنّها محض تكليف أو ضريبة يجب تسديدها للخالق عزّ وجلّ، بل هي معرفة وذكر يريد اللّه سبحانه لنا من خلال تأديتنا لها أن نصل إلى المراد. ولذلك سمّاها العرفاء بالارتياضات الشرعيّة.

وقد نجد في المؤمنين من يسعى وراء الحصول على أوراد وأذكار خاصّة بهدف الترقّي ونيل المراد، وهو أمر مشروع لكن بلحاظ كونه فرعًا منبثقًا عن أصل هو أن يعيش حقيقة العبادة الشرعيّة الواضحة على نحوها الحقيقيّ. كأن تكون الصلاة بالنسبة إلى الإنسان معراج روحه إلى اللّه، كما في الحديث الشريف: «الصلاة معراج المؤمن»[١]، ولا يمكن لأحد أن يؤدّيها عنه بهذا النحو الخاصّ، ثمّ بعد ذلك، يمكن الانتقال إلى الفروع التي أرشدتنا إليها الشريعة السمحاء.

التقوى وماء الحياة

بناءً على كلّ ما مرّ ذكره، نستنتج أنّ المطلوب هو مجاهدة النفس عبر تربية وتكامل خاصّين بكلّ إنسان بغية الوصول بالارتياض الشرعيّ إلى غاياتها وأهدافها. أمّا كيفيّة تحصيل هذه النتائج، فتتضح، حسب

---

(١) نقلًا عن، **سرّ الصلاة (صلاة العارفين)**، الصفحة ٢٤.






كلام الشيخ جوادي آملي الذي يرشد إلى ذلك في كلامه، بأنّ التقوى هي مفتاح هذه التربية والعناية والتكامل الخاصّ بالنفس، وهي التقوى التي يكمل فيها العلم والمعرفة والمشيئة. يقول:

«والتقوى تمنح الإنسان جناح البصيرة وجناح القدرة [...] والإنسان المتّقي يصير مظهرًا للعليم ومجرى فيض القدير، يصير مظهر علم اللّه وقدرة الحقّ، «عبدي أطعني حتّى أجعلك مثلي» [...] [و] لأنّ اللّه أعطاه الفرقان بين الحقّ والباطل يصير أيضًا مظهرًا للقدرة»[١].

بمعنى أنّ للمتّقي إمكانيّة الوصول إلى مرحلة يكون فيها مظهرًا من مظاهر اسم العليم، لأنّ للبصيرة تعلّقًا بالعلم والمعرفة، كما يمكن له أن يكون مظهرًا لاسم القدير، لتعلّق القدرة بالإرادة والمشيئة. فهو بالتقوى يحصل على القدرة والعلم، فتظهر المسائل لديه بعد أن يعطيه اللّه عزّ وجلّ الفرقان؛ أي التفصيل لما أجمله القرآن، وهو التفصيل الذي يفصل بين الحقّ والباطل.

يكمل: «إذا اجتمع العلم والقدرة فإنّهما يمنحان الحياة»[٢]. وهنا، لا يقصد الحياة التي يتخلّلها موت، بل هي حياة لا موت فيها؛ بمعنى أنّه يرتوي من ماء الحياة.

يقول: «والحياة هي حيثيّة منح الالتئام»[٣]؛ أي التآلف بين العلم والقدرة، فإذا التأما كمظهرَين من أسماء اللّه حصلت الحياة الحقيقيّة. وهنا يمكن فهم رسالة اللّه لأهل الجنّة: «من الحيّ الذي لا

---

(١) **المعاد والقيامة في القرآن**، الصفحة ٢٠٥.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٠٥.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٠٥.





يموت إلى الحيّ الذي لا يموت»[١]، فقد أخذ الإنسان منحة الحياة الخالدة. والتقوى بهذا المعنى هي السبيل للحياة عبر التئام العلم مع القدرة.

ثمّ يشرع في تفسير ماء الحياة عبر القول:

«ماء الحياة ليس مطرًا يمطر ولا عينًا تنبع، ماء الحياة بيّنه اللّه في سورة الفرقان والأنفال والفلق [...] طريق القلب هو منبع ماء الحياة. والإنسان السالك هذا الطريق يتجرّع من الكأس ماء الحياة. وهذه هي أرضية ﴿وَسَقَىٰهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا﴾. وعلى ضوء ما نقله أمين الإسلام الطبرسي في مجمع البيان عن الإمام السادس سلام اللّه عليه، أنّ ذلك الشراب الطهور يطهّرهم عمّا سوى اللّه»[٢].

أي يصبح الحقّ سبحانه هو الوجود المحض عندهم وكلّ ما عداه عدمًا، إذ ليس في البين غيره، وكلّ شيء هالك إلّا وجهه. فيوصل قلب الإنسان إلى مقصده ويطهّره عن كلّ ما سواه.

كلّ ما مرّ ذكره يصبّ في بيان المسائل الإيجابيّة والسلبيّة في مسألة السعي لمعرفة علم المعاد. ولكنّ أمرًا تجدر الإشارة إليه حول ميزة هذا العلم، وهو أنّه من المعارف التي أثارت الإشكالات العميقة عند عموم أصناف علماء الدين. هذا، ويذهب العرفاء إلى أنّ منشأ ذلك أمور منها:

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٢٠٦.

(٢) المصدر نفسه.

تبلّد الأذهان عن معرفة كيفيّته

إذ يُعدُّ علم المعاد من أعقد وأغمض العلوم والمباحث التي خيضت في حقل العلوم الإسلاميّة والدينيّة عمومًا. يقول الملّا صدرا في **المظاهر الإلهيّة**:

«واعلم أنّ اختلاف أصحاب الملل والديانات في هذا الأمر وكيفيّته، إنّما هو لأجل غموض هذه المسألة ودقّتها. حتّى أنّ الحكماء كالشيخ الرئيس ومن في طبقته أحكموا على المبادئ وتبلّدت أذهانهم في كيفيّة المعاد»[١].

إذًا، لا مشكلة في أصل وقوعه، وحتّى المنكرين له يعتبرهم العرفاء ممّن قال فيهم عزّ وجل: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ﴾[٢]. لكنّ المشكلة تكمن في ضعف الأذهان وتبلّدها عن فهم كيفيّته.

وقد نتج هذا التبلّد عن إشكاليّتَين، هما:

الأولى: هل أنّ المعاد روحانيّ فقط، أي يقتصر الحشر والجزاء على الروح دون الجسد؟

الثانية: إن كان المعاد جسمانيًّا غير مقتصر على الأرواح، فكيف الإجابة على بعض الإشكالات المتعلّقة التي سيأتي ذكرها؟

ويُلاحَظ، بحسب الملّا صدرا، أنّ هناك نصوصًا لديانات تتحدّث عن تجسّم البدن وحضوره يوم الحشر والجزاء، وأخرى تتحدّث عن موضوعات لها علاقة بحشر الروح فقط.

---

(١) **المظاهر الإلهية**، الصفحة ١٢٦.

(٢) سورة **النمل**، الآية ١٤.





إنّ معالجة هذه المسألة في الواقع تحتاج إلى منهج له أصوله المعتمدة للإتيان بنتائج واضحة من ديانة واحدة. كذلك تحتاج إلى منهج آخر مختلف تكون مهمّته قراءة الديانات المختلفة ضمن أصول محدّدة للتوفيق بين الاختلاف الحاصل فيها[١]، لكن، مع الحفاظ على خصوصيّة النصّ الإسلاميّ الذي ترفّع وتنزّه عن العامل البشريّ. ونحن هنا سنعرض ما له علاقة بالمنهج الإسلاميّ في المعالجة.

إشكاليّات المعاد الجسمانيّ

ذكرنا فيما سبق أنّ القول بجسمانيّة المعاد يترتّب عليه إشكالات متعلّقة. وسنبسط ههنا هذه الإشكالات تاركين دفعها والإجابة عنها لفصول لاحقة.

نقول: بدايةً، لا بدّ من التسليم الاعتقاديّ بالآيات المباركة التي أشارت بوضوح إلى مسألة حصول المعاد الجسمانيّ[٢].

أمّا ما برز من إشكالات، فقد كان لتبلّد الأذهان - كما ذكرنا - إذ العلماء المسلمون متّفقون على قاعدة مفادها: إنّ ظاهر النصّ

---

(١) في الديانة المسيحيّة ما يسمى بالماإزائيّة؛ وهي تتكلّم عن الجامع المشترك بين الأناجيل الأربعة وعن الفوارق بينها.

(٢) من قبيل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِـَٔايَٰتِنَا سَوۡفَ نُصۡلِيهِمۡ نَارٗا كُلَّمَا نَضِجَتۡ جُلُودُهُم بَدَّلۡنَٰهُمۡ جُلُودًا غَيۡرَهَا لِيَذُوقُواْ ٱلۡعَذَابَۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمٗا﴾ [النساء/ ٥٦]، وقوله: ﴿ٱلۡيَوۡمَ نَخۡتِمُ عَلَىٰٓ أَفۡوَٰهِهِمۡ وَتُكَلِّمُنَآ أَيۡدِيهِمۡ وَتَشۡهَدُ أَرۡجُلُهُم بِمَا كَانُواْ يَكۡسِبُونَ﴾ [يس/ ٦٥]، وغيرها من الآيات المصرّحة بهذا المعنى. [المحقّق]



إذا كان يخالف ضرورةً عقليّةً - بمعنى أنّه يستلزم الاستحالة عقلًا - يجب تأويل ظاهر النصّ بما ينسجم مع مبدإ الضرورات العقليّة. لذا فُرضت إشكاليّتان:

١. **شبهة الآكل والمأكول**، وهي شبهة كلاميّة بامتياز. خلاصتها أنّ العدل الإلهيّ يستلزم عدم معاقبة جسد الكافر الذي دخل فيه جزء من جسد المؤمن، وذلك بعد أكله ثمرةً كانت قد تغذّت وأينعت على مواد عضويّة تركها جسد المؤمن المتحلّل في الأرض.

٢. **شبهة إعادة المعدوم**، وهي شبهة عقليّة فلسفيّة. خلاصتها أنّ الموجود الذي قد انعدم كان قد وجد في زمن تحدّدت فيه هويّته المتشخّصة. وإذا أريد إعادته بما هو هو، فإنّ ذلك يجب أن يكون في نفس الزمن الذي حدّد هويّته سابقًا. وإعادته في زمن آخر يستلزم فقدان جزء من مشخّصات هويّته - عامل الزمن. لذا، من المستحيل إعادته بنفس تلك الهويّة السابقة[1].

هذه الإشكالات وغيرها، ستتمّ معالجتها بعد إيضاح جملة من المسائل المتعلّقة بالمباحث العقليّة ومستويات الأدلّة على موضوع المعاد.

---

(١) سنقدّم في الفصل الرابع، عند بلوغ المؤلّف مبلغ دفع الشبهات هذه، إيضاحًا مفصّلًا لكلّ منها. [المحقّق]

الفصل الثاني





المعاد بين دور النصّ ووظيفة العقل

برز في تاريخ المباحث العقليّة التقليديّة اتّجاهان رئيسيّان[١]: اتّجاه أُطلق عليه في التاريخ اسم السفسطة، وآخر أُطلق عليه اسم الفلسفة أو الحكمة.

فأمّا السفسطة، فهي مدرسة ظهرت في العصور اليونانيّة وانتشرت فيها بشكل كبير نسبيًّا، وقد اعتبر

---

(١) ستقرأ في الصفحات القليلة الواردة في بداية هذا الفصل مقدّمةً وضعها المؤلّف حول اختلاف كيفيّة التعاطي العقلائيّ مع النصوص الدينيّة - والقرآن الكريم خصوصًا - كما وتحديد موقعيّة هذا الفهم ودوره في الفهم العام للمطالب الدينيّة والنظريّة عمومًا.

والمؤلّف يفعل ذلك ليمهّد للدخول في مسألة طرح الأدلّة على مسألة المعاد وتصنيفها وفق الأساس والركيزة التي يستند إليها كلّ مستوًى من مستويات الأدلّة، وللنص القرآني دخالة فيها كلّها، فتكون هذه المقدّمة تمهيديّةً للبحث الذي سيقدّم فيه المؤلّف المنهج الصحيح والمتبنّى عنده في كيفيّة التعاطي مع النصوص.

أما أصل مسألة طرح الأدلّة فإنّه بعد أن طرح في ختام الفصل الأوّل الإشكالان الأساسيان حول موضوع المعاد، أراد قبل الخوض في مسألة الإجابة عن الإشكالات أن يبسط الكلام في مسألة الأدلّة على المعاد لما لذلك من فائدة نظرية تعود على البحث فتكمّله وتقدّمه بفائدة مضافة. [المحقّق]






مؤسّسو هذا التيّار - أو إنّ شئت قل المذهب - أنّ حقائق الأمور إنّما تكمن في الكلام المنطوق، بمعنى أنّ كلّ الذي قد يتكلّم به المرء صحيح، والأصل هو في طريقة عرضه كلامه هذا. ثمّ تطوّر هذا الاتّجاه، فيما بعد، ليقول إنّ الحقيقة تكمن في الفهم، فكلّ الذي يفهمه المرء صحيح، والأصل في أن يكون لديه حدّ أدنى من الأسلوب المناسب لجذب الفهم، والتعبير عنه بشكل أو بآخر[١].

وهذا مؤدّاه انعدام وجود حقيقة ثابتة في نفسها. بالتالي، إنّ

---

(١) السفسطة اسم للمهنة التي يقدر بها الإنسان على المغالطة والتمويه والتلبيس بالقول والإيهام، في رأي حقّ أنّه ليس بحقّ، وفي ما ليس بحقّ أنّه حقّ، وهو مركّب في اليونانيّة من «سوفيا» وهي الحكمة و«أسطس» وهو المموِّه، فمعنى الكلمة هو «الحكمة المموِّهة». وهي تعبّر عن تيّار ظهر في اليونان في القرن الخامس قبل الميلاد نتيجة عوامل سياسيّة وفكريّة سادت آنذاك، وقد تفرّع عن هذا التيّار ثلاثة اتّجاهات رئيسيّة:

- ينكر أصل وجود أيّ واقع، وقد أعاد بعضهم صياغة رأيهم وتحديده بإنكار وجود علم بالواقع لدى الإنسان.
- ينكر وجود أيّ واقع خارج الذوات، أي ينكر وجود علم بأيّ واقع خارج الذات.
- ينكر كلّ شيء ما عدا نفسه وفكره.

وقد برز في قبال هذا التيّار تيّار فكريّ قائم على التصديق بالواقع ليعيد بذلك للذهن البشريّ دوره مستندًا في مواجهات تيّار السفسطة إلى جملة ضروريّات ووجدانيّات لا يسع أيّ عاقل إنكارها، تجلّى بسقراط أوّلًا ومن بعده تلميذه أفلاطون، وتلاه تلميذه أرسطو.

للتفصيل في عوامل ظهور تيّار السفسطة ثمّ بروز التفكير المنطقيّ، كما والدور الذي تولّاه كلّ من الحكماء الثلاثة في مواجهة تيّار السفسطة انظر، **القواعد المنطقيّة**، الصفحات ٧ إلى ١٢. [المحقّق]



الحقّ والحقيقة - بالنسبة إليهم - ليست أمرًا ثابتًا واقعًا أو حاصلًا، كي نقصد تحليله وفهمه، وقد وصل الأمر بهم في مناظراتهم ودروسهم إلى إنكار كلّ واقع خارجيّ.

وأمّا الفلسفة، فهي العلم الذي يُعنى بإقامة البرهان للانتقال من المجهول إلى المعلوم، والفيلسوف يعتقد سلفًا بوجود حقيقة يريد إصابتها والوصول إليها عبر آليّات ووسائل وطرق متعدّدة.

وقد تأثّر باحثون في الأديان بهذين الاتّجاهين. ودخلت النزعة اليونانيّة عقولهم ونفوسهم، فتجاوز كثر منهم مرحلة التحقيق والتمحيص في النصوص الدينيّة، وصار فهمهم للنصّ متوقّفًا على ما يرون من صورته وشكله وتعابيره، ويتّكئون في تفسيرهم إيّاه على ضوء ما يفهمون وما تصوغ أذهانهم. وفرقٌ شاسع بين التحقيق في مضمون النصّ باستخدام الوسائل المتعارفة لذلك، وبين اعتماد الفهم الخاصّ معيارًا وحجّةً، بل وتخطئة رأي الآخر على هذه الخلفيّة، التي من مداليلها اعتبار النصّ مجرّد أمر صوريّ مرتكز فهمه على أصول أوّليّة مرتكزة في الذهن.

لقد أبعد هذا النمط من التعاطي مع النصّ الدينيّ - أي التفسير بمعنى عقلنة أو عقلانيّة الفهم للنصّ الشريف[1] - هؤلاء عن المطلوب. وهم، عن وعي أو غير وعي، قد تعاطوا مع النصّ بطريقة سفسطائيّة، كأنّما لا حقيقة خلف النصّ يريدون اكتشافها، بل هم، كمفسّرين، من ينتجون ويخلقون تلك الحقيقة، حتّى وإن

---

(١) مراد المؤلّف هو العقلنة بالمعنى السلبيّ المشار إليه في الفقرة السابقة، لا العقلانيّة الممدوحة في التعاطي مع أيّ مسألة علميّة. [المحقّق]

كانت غير موجودة أصلًا في النصّ. وقد يصرّح أحدهم بعبارة تفيد اكتشافه للحقيقة، إلّا أنّ مقصوده يكون عبارةً عن صياغة ما اخترعه في ذهنه وسمّاه اكتشافًا.

تأثّر المعتزلة قديمًا - كالجاحظ وغيره - بمثل هذا المنزع، فاعتبروا كلّ كلام يرد في النصّ القرآنيّ كلامًا متأوّلًا يمكن تقليبه على وجوه ومعانٍ متعدّدة بلا معنًى ثابت له، وكان دليلهم على ذلك وجود آيات متشابهة يلزم تأويلها لفهم المراد منها.

وقد تفاقم هذا الخطر مع تقدّم الزمن، ليصل الأمر، في أواخر القرن الماضي، بأصحاب الاهتمام بشؤون الفكر الإسلاميّ، الذين يعملون على التعاطي مع النصّ ضمن نفس الأصول والضوابط، إلى إصدار مدارس جديدة بأفكار جديدة أكثر تحيّزًا، تفسّر الجنّ، مثلًا، بأنّه تلك الجراثيم التي تدخل الأجسام، علمًا أنّ القرآن الكريم يقدّمه على أنّه وجود ناريّ.

وما نعتقده هو أنّ المشكلة الأساس عند هؤلاء هي الفهم الخاطئ للتأويل. بينما نرى أنّ الأصل في التأويل يبدأ بالتفسير عبر مرحلتَين:

١. إنّ ظاهر الآية يمثّل باب العبور إلى صلب المعنى، ولا اختلاف بين الظاهر والباطن فيها.

٢. إنّ القرآن الكريم يكمّل ويفسّر بعضه بعضًا.

ثمّ بعد هاتين المرحلتين هناك المناخ العامّ للبيئة النفسيّة عند المفسِّر، وبالتالي المؤوِّل. وركيزة هذه البيئة النفسيّة هي: القلب، النصّ، الزمن، الحياة، الدنيا، الآخرة.



والقلوب التي تتدبّر الآيات الكريمة على هذين الأساسَين تستطيع التمييز بين أهل النور والحياة وأهل الظلمة والتعاسة والبؤس. ودائمًا ما تحفل أدبيّاتنا بتعابير إحياء الزمن وبثّ الحياة فيه، عبر العمل الصالح والنيّة الطيّبة والجدّيّة، والتحدّي في القيام لإعمار الأرض. وحين نربط الزمن بالأبديّة والسرمديّة، بالآخرة والأزل، نكون قد قمنا بإحيائه رافضين بكلّ الوجوه ما قد يُدّعى من انقضاء الزمن وانتهائه.

المطالع للأدبيّات الغربية يجد أنّ الركيزة الأساس التي تبتني عليها المنظومة الفكريّة المؤسِّسة لها هي النظرة إلى التعاسة، بينما تُعتبر قاعدة «ما خُلق الإنسان للشقاء» من الأصول الثابتة التي ابتنت المنظومة الإسلاميّة عليها، وحتّى ما تذكره النصوص الدينيّة الإسلاميّة عن عذاب الآخرة وابتلاءات الدنيا لا تقدّمه إلّا كوسيلة وسبيل للخلاص الأبديّ. ولو كان لدى البعض من أهل الإسلام فهم سلبيّ أو تفسير مغاير لهذه المعاني فذلك منحصر به، ولا يصحّ تعميمه على كلّ أهل الإسلام أو نسبته إلى الأدبيّات الإسلاميّة كواحد من ثوابتها وأصولها.

هذه هي أدبيّاتنا التي تكشف عن مخزون حقيقتنا، وهي نتاج تربية النبيّ الأكرم وآله الأطهار صلوات اللّه عليهم لنا. وهذا ما ينبغي أن نتربّى ونربّي مجتمعاتنا عليه، فالباري عزّ وجلّ لم يخلقنا للشقاء أو العبث، بل لضرورة حتميّة هي تحصيل السعادة، والتي إنّما تكون بالقرب منه عزّ وجلّ.

من هذه البيئة النفسيّة والذهنيّة يتولّد أيّ تأويل للأمور المرتبطة بالمعاد، ومنها تأتي الأدلّة على اليوم الآخر من مثل دليل







الحكمة وغيره ممّا قدّمه لنا القرآن الكريم على أمر المعاد[1]. إنّه دائمًا يحثّنا على النظر إلى الطبيعة وحركتها للاستفادة منها وأخذ العبر، كما يحثّنا على النظر إلى الحياة، وإلى قصص حصلت في التاريخ، فيها تأكيد معنى ومضمون حقيقة المعاد.

وسوف نسعى ههنا إلى استعراض مستويات الأدلة التي سيقت في سبيل إثبات موضوع المعاد.

مستويات الأدلّة على موضوع المعاد

يمكن تقسيم الأدلّة على المعاد إلى ثلاثة مستويات:

١. المستوى العامّ من الأدلّة.

٢. مستوى ما له علاقة بالنصّ، سواء كان نصًّا قرآنيًّا، أو حديثًا صادرًا عن معصوم.

٣. المستوى الخاصّ، وفيه كيفيّة تقديم مناقشات الحكماء من المحقّقين حول موضوع الأدلّة.

أوّلًا: المســتوى العامّ من الأدلّة وإجماع العلماء المسلمين عليها

برغم تعدّد المدارات التي دارت نقاشات العلماء المسلمين فيها،

---

(١) سيُصار في هذا الفصل كما عرفت إلى استعراض أهم الأدلة القرآنية على مسألة المعاد ومعالجتها وفق المنهجيّة الحكميّة المعتمدة لدى المؤلّف، ومن أبرزها دليل الحكمة الوارد الكلام عنه. [المحقّق]



فهي بمجملها توجّه، في خصوص موضوع المعاد، نحو الاتّفاق والتسليم بأمر وقوع المعاد البدنيّ. وهذا ينسجم - بشكل أو بآخر - مع ما هو ثابت في النصّ القرآنيّ، حيث كانوا يؤكّدون على قوّة وطبيعة هذه الأدلّة لما يختزنونه من ثقة واطمئنان إلى النصّ، سواء كان نصًّا قرآنيًّا أو روائيًّا.

وفيما يلي، نورد ما جاء في كتاب **مناهج اليقين** للعلّامة الحلّي، الذي يبرز طبيعة النظرة إلى الأدلّة العامّة التي تثبت موضوع المعاد. يقول رضوان اللّه تعالى عليه:

«اتّفق المسلمون على إثبات المعاد البدنيّ، ونازعهم الأوائل في ذلك، والدليل على ثبوته أنّه ممكن والصادق أخبر بثبوته فوجب الجزم به. أمّا إمكانه، فلأنّه تعالى قادر على كلّ مقدور وعالم بكلّ معلوم، وذلك يستلزم إمكان الإعادة إمّا بمعنى جمع الأجزاء إنّ قلنا باستحالة إعادة المعدوم، أو بمعنى إيجادها مرّةً ثانيةً إنّ قلنا بجوازها. وأمّا الإخبار بالثبوت فضروريّ من دين الأنبياء عليهم السلام. والمنكرون لذلك قالوا: إنّ المنقول متأوّل[1] ولا استبعاد في ذلك، فإنّ آيات التشبيه كثيرة مع أنّكم قد تأوّلتموها»[2].

يسعى العلّامة الحلّي، في هذا النصّ، إلى التأكيد على وجود الإجماع على المعاد البدنيّ، وأنّ حصول هذا الإجماع ليس خلافًا

---

(١) هذا إيراد من العلّامة لإشكال طرحه منكرو المعاد البدنيّ، وكما ترى فإنّ المؤلّف لم ينقل ردّ العلّامة لهذا الإشكال، وذلك لأنّه سيصار إلى معالجة هذا الإشكال لاحقًا بعد استعراض وتحديد أسس التعاطي مع النصوص الدينيّة. [المحقّق]

(٢) **مناهج اليقين في أصول الدين**، الصفحة ٤٩٢.

للعقل، بل هو أمر ممكن عقلًا وقد أكّدت عليه النصوص.

هذه النتيجة التي وصل إليها رضوان اللّه عليه كانت وفق خطوات، نستعرضها ههنا مع التحليل:

الخطوة الأولى: «إنّ ما أجمع عليه المسلمون هو الإمكان».

لا يدّعي العلّامة الوجوب الذاتيّ لحصول المعاد الجسمانيّ، بل يقرّ فقط بإمكانه. والإمكان إمّا ذاتيّ، وهو الذي يعني أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد؛ وإمّا خاصّ، وهو الذي يكون مسلوب ضرورتَي الوجود والعدم. وكلّ أمر ممكن يحتاج إلى ما يؤكّد أو يرجّح أحد الطرفَين، إمّا السلب أو الإيجاب.

وفي خصوص الموضوع المطروح هنا، فالمعاد البدنيّ ممكن الوقوع لما ذكره العلّامة في استدلاله، وقد أكّدت عليه النصوص الشريفة (النصّ القرآنيّ والنصوص الروائيّة)، فيصير واجبًا بغيره في عين كونه ممكنًا في ذاته. فالوجوب هنا تعلّق بالقطع بصدور الخبر عن البارئ سبحانه أو عن مبلّغي رسالته المعصومين عَلَيْهِمُ السَّلَامُ.

فالمسألة هنا كأن يقرّ الإنسان بإمكان نزول المطر في أيّام الشتاء، مع جهله بوقوعه في الواقع أو عدمه، ثمّ يأتيه الخبر من ثقة بأنّ المطر شوهد في هذه المنطقة، فيتأكّد عندها، ودون تردّد، بأنّ هطول المطر قد تحقّق، لأنّ الإمكان هنا أصبح مشفّعًا بالخبر اليقين فتأكّد حصوله.

الخطوة الثانية: سعى رضوان اللّه عليه إلى ردّ الإشكالات - التي استعرضها على نحو التلميح - مقدّمًا براهين شتّى، نذكر منها برهانَين:

١. **برهان القدرة**: وهو ردّ على إشكاليّة إعادة الأبدان مجدّدًا يوم القيامة، بعدما تشتّتت وتبعثرت وامتزج بعضها ببعض، فكيف يمكن إحياؤها مجدّدًا. وقد تلخّص هذا الإشكال باعتراض نقلته الآية المباركة ﴿مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ﴾[١]، إذ ذلك يحتاج إلى قدرة خاصّة بسبب الخصوصيّة التي حصلت فيها من تشتّت وامتزاج.

يردُّ قائلًا: إنّ اللّه قادر على كلّ مقدور، أي إنّه سبحانه قادر على فعل ذلك[٢].

٢. **برهان العلم**: وهو ردّ على إشكال علم اللّه التفصيليّ، حيث إنّ تشتّت الأبدان وتبعثرها، ثمّ اختلاط الأرض بتلك الأجداث المبعثرة إلى جزئيّات، مانع من تصنيفها وجمعها كلّ بحسبه. إنّ هذا يحتاج إلى علم تفصيليّ، واللّه عزّ وجلّ - بحسب زعمهم - يعلم بكلّيّات الأمور وليس بالتفصيلات أو الجزئيّات.

يردّ قائلًا: إنّه تعالى عالم بكلّ معلوم. واعتقادنا أنّ علمه بالكلّيّ ينطوي على علمه بكلّ جزئيّ[٣].

---

(١) سورة **يس**، الآية ٧٨.

(٢) وبالتفصيل، فالعلّامة يجيب عن ذلك بأنّه إن كانت إعادة المعدوم ممكنةً فاللّه قادر عليها وبذلك تثبت مسألة إعادة الأجساد وإن كانت ممتنعةً فإعادة الأجساد ستستند على إعادة جمع الأجزاء المتبعثرة. وبكلّ الحالات يثبت إمكان الإعادة. [المحقّق]

(٣) سنورد في بعض هوامش الصفحات اللاحقة دليلًا على علم اللّه بالجزئيّات ننقله بحرفه عن أحد أئمّة المذهب. [المحقّق]

الخطوة الثالثة: يذهب العلّامة إلى القول بأنّ هناك بحسب دين الأنبياء إجماع أكيد ضروريّ لوجود المعاد الجسمانيّ. وعند المسلمين أنّ دين الأنبياء الصافي هو الذي عبّر عنه وأكمله الإسلام على لسان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. فالكلّ مسلّم بأنّا لله وأنّا إليه راجعون، لكنّ الكلام في كيفيّته. وبارز أنّ مسألة التأكيد على المعاد الجسمانيّ كعقيدة ثابتة هي من سمات وخصائص ديننا، بحيث إنّ لدى أعاظم علمائنا قابليّة تجاوز الإشكالات التي قد ترد حوله.

وعندما يقول رضوان الله عليه إنّه سواء قلنا بإعادة الإيجاد أو بالجمع للجسد فالمعاد حاصل، فذلك يعني أنّ النقاش بين أصحاب الاتّجاهات ليس حول أصل وقوعه، بل حول كيفيّته. لذا، تعدّدت الأدلّة والبراهين لإثبات ما يعتقدونه من الكيفيّة.

ونحن كمسلمين مؤمنين، ينبغي أن نمعن التأمّل والتدبّر في حقائق ما يُقال، لأنّ الواحد منّا سيُسأل في القبر وحده عن مسائل معتقداته، ﴿وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْئُولُونَ﴾[١]، ﴿وَكُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فَرْدًا﴾[٢]، فالموضوع العقائديّ بالغ في الحساسية لما له من مدخليّة في تحديد مصير الإنسان الوجوديّ. من الجيّد إذًا أن يستفيد المرء من كلّ ما يُقال، لكن ينبغي عليه تحصيل ما يُطمئن قلبه لحظة الوقوف بين يدي ربّه سبحانه للحساب، حتّى يتدخّل اللطف الإلهي للتخفيف عنه في موارد العذاب الأخرى.

---

(١) سورة **الصافات**، الآية ٢٤.

(٢) سورة **مريم**، الآية ٩٥.



ثانيًا: مستوى أدلّة النقل، من نصوص القرآن وروايات المعصومين

إنّ أكثر ما يبعث النفس على الاطمئنان في موضوع المعاد الجسمانيّ إنّما يتعلّق بالإيمان بالنقل، والارتباط بالنصّ المقدّس. فبمقدار ما تكون الثقة بالمصدر المخبر كبيرةً، يكون ثبات هذه الأمور السمعيّة في قرارة النفس أكيدًا. بمعنًى آخر، بمقدار ثقة الإنسان بربّه تكون ثقته بكلامه، وبمقدار ثقته بالنبيّ الأكرم وآله الأطهار صلوات اللّه عليهم تكون ثقته بدلالة ما يرد عنهم.

لذا، لا بدّ من حصول نوع من الحميميّة بين الإنسان المؤمن والنصّ الصادر عن مصدر الإيمان ووجهته، بحيث يستطيع أن يربّي عقله في كنف هذا النصّ، ويروّض نفسه على اتّباع تعاليمه، ليصبح عقله الإيمانيّ عقلًا يقيم براهين الإيمان بما يعتقد.

ولعلّ أكثر من منّ اللّه عزّ وجلّ عليهم بإيمان استكمال النصّ في حركة الحياة إلى يوم القيامة هم شيعة محمّد وآله صلوات اللّه عليهم أجمعين، لاعتقادهم بأنّ النصّ في جوهره وحقيقته استكمل وما زال يستكمل نفسه عند الأئمّة الأطهار عليهم السلام. وإنّه لشرف عظيم لكلّ من يكون في مورد المتربّي في هذه الحاضنة، حيث يعمل عقله ويشتغل مع الإيمان.

وإذا كان الكثير من الناس قد حُرموا بل حَرموا أنفسهم من استكمال النصّ في حركة الحياة، فإنّ سبب ذلك يعود إلى تأويلهم الخاطئ للنصّ، واحتجاجهم بالمتشابهات المؤوّلة، الأمر الذي يعطيهم ذريعة عدم اعتماده والعودة إليه.

الكيفيّة المطلوبة في التعاطي مع النصوص الصحيحة



قبل بيان الكيفيّة المطلوبة للتعاطي مع النصوص، نعرض المستويات التي يمكن للمرء أن يتفاعل من خلالها مع النصّ. وهي ثلاثة:

١. التقليد الأعمى: بمعنى أن يتلقّى الإنسان الكلام بجملته من مصدره دون تحقّق عن أيّ من حيثيّاته بل حتّى رغم ما قد يحتويه من لغو وتشويه. وهو أمر مذموم في شريعتنا الإسلاميّة، إذ حدّث العاقل بما لا يليق له فإن لاق له فلا عقل له، وما تطلبه الشريعة منّا من «التعبّد» إنّما هو أخذ المقول والاعتقاد به من خلال انسجامه مع العقل ومقتضياته وعدم مخالفته له، لا أخذه عن عبث واعتماده باتّباع أعمى.

٢. اتّباع الدليل النقليّ مع التثبّت العقليّ منه: وذلك عبر إقامة البراهين العقليّة المنسجمة معه. إذ لا يوجد في الإسلام ما يصحّ اعتباره دليلًا نقليًّا مع إمكان مخالفته العقل. وهذه من أبرز سمات الأدلّة النقليّة في ديننا والتي يجب الحرص عليها.

٣. اتّباع النقل على أساس أمرَين يتكاملان معًا لهدف أسمى: الأوّل، حميميّة العلاقة بين النصّ والعقل؛ والثاني، أساس الإيمان العميق بالنصّ. والهدف هو أن تتحوّل الفكرة في دائرتها إلى ما يتجاوز حدود الاستماع وحدود المفاهيم الذهنيّة، لتصبح بنحوٍ جزءًا من الكيان، بل أن يتفاعل كلّ الكيان معها[١].

---

(١) وقد أشار المؤلّف إلى هذا المعنى في الفصل الأوّل عند إشارته إلى أنّ معرفة المعاد الصحيحة هي المعرفة التي تختلط بذات العارف فترتقي بها ذاته وتدفعه قُدُمًا في مدارج الكمال. [المحقّق]

ومن المعلوم أنّ مقدار تفاعل كلّ حقيقة في نفس الإنسان يتعلّق بحيثيّة المعرفة لديه: حسّيّة، أو عقليّة، أو وجدانيّة بالقلب، أو غيرها. وكلّما ازدادت وتعمّقت هذه المعرفة في رتبتها، وصل المرء معها إلى رفعة أكبر عبر كشف أمور ما كان له كشفها لولا هذا العمق الإيمانيّ في التفاعل مع هذه الحقيقة.

فقد يتعرّف المرء إلى أمر ما من زاوية واحدة فقط. ولكنّه قد يتسنّى له، أيضًا، كشف نفس الأمر من زوايا متعدّدة وأبعاد مختلفة، لو اتّسعت عنده دائرة المدارك وأدوات المعرفة، فتعدّد منهجيّات المعرفة لأمر واحد مؤدّاه تحقيق العمق في فهم هذا الأمر، وبالتالي الإحاطة بأبعاده المختلفة.

وكذا الحال في التعاطي مع النقليّات، إذ كلّما ازددنا فيها عمقًا، وازدادت في أرواحنا ونفوسنا غورًا، انتشرت سعة معرفتنا بها، وتأكّدت لنا معطيات جديدة حولها، ما كان لنا معرفتها لولا تعزّز هذا الجانب الإيمانيّ لدينا.

فالنقل المطلوب، إذًا، هو النقل الذي لا تعارض فيه مع العقل، وله في الوقت عينه نوع ارتكاز على موضوعات الإيمان، وهذا هو الأصل. بالتالي، هو نقل يستوثق بالإيمان القائم على البرهان.

ومن هنا نقول إنّه لا يمكن البحث في شأن المعاد أو استيعاب معنى الموت والقبر والبرزخ وسائر النشآت ما لم يكن هذا الإيمان حاضرًا بشكل كبير. وكلّ دليل يخلو من حقّانيّة الإيمان دليل ضعيف.





أهمّيّة الجانب النقليّ

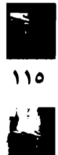
إنّ مرجعيّتنا الأساسيّة في الاستدلالات التي تُقدّم على وجود ذلك العالم هي هذا الجانب النقليّ. وفي المقابل، يجوز لنا أن نطرح سؤالًا على كلّ جاحد بالمسألة حول دليله المعتمد لإثبات صدق مدّعاه.

إنّ من غير الصحيح الحسم في مسألة المعتقدات بناءً على مجرّد الظنّ، دونما دليل واضح. وأمّا فيما خصّ مسألة المعاد، فإنّ معالجتها بتجرّد تفرض علينا القول بأنّ الأصل الذي يحكم دائرة النقاش في الأمور المتعلّقة بها هو - إجمالًا - باب الاحتمالات، ولا يصحّ تأسيس المعتقد على محض احتمال، والنصّ القرآنيّ يذمّ هؤلاء في غير موضع، قال تعالى: ﴿وَقَالُواْ مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُۚ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾[١]؛ أمّا الحكم بالإثبات أو النفي فيأتي في مرحلة لاحقة، ويبتني على مسائل عدّة زائدة، كالاطّلاع على أصل الخلق، مثلًا، عبر معاينة أكيدة، أو إخبار من يوثق بخبره، أو غير ذلك ممّا مفاده تحقيق اليقين. هذه العدّة الزائدة هي في جزء منها منبّهات، وفي جزء آخر توصل إلى حدّ التعقّل، فيصبح عند المؤمن نحو من الاطمئنان بدليل عقليّ أو نقليّ.

ومقصودنا من المنبّهات أو المؤشّرات هو مجموع الأحداث التي قد تعاصر الإنسان يوميًّا وتكون ذات دلالة على مسألة إيمانيّة، كحركة النوم والاستيقاظ عند الإنسان مثلًا. مسألة النوم والاستيقاظ

---

(١) سورة **الجاثية**، الآية ٢٤.



مسألة طبيعيّة يعايشها كلّ إنسان بشكل يوميّ ولا يجد فيها ما يخلّ بمسار عيشه، إلّا أنّ بعض التعقّل قد يعمّق الفهم لمسألة النوم ويسمح للمرء بتشبيهها بمسألة الموت، وتشبيه الاستيقاظ بمسألة البعث، وإدراك أنّ لهذه النفس الموجودة اختلافًا في تكوينها عن هذا البدن، ونحوًا من التصرّف المختلف أيضًا.

يأتي في سياق المنبّهات قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾[١]. تشير الآية إلى الإنسان الذي يستبعد إمكان إعادة إحياء العظام الرميم - وفي التفاسير أنّ الحادثة حصلت واقعًا، إذ أتى شخص إلى الرسول ووضع أمامه بعض العظام ليحاججه بها[٢] - لقد نسي الإنسان أنّ اللّه خلقه ولم يك شيًّا، ولذلك يأتيه الجواب بأنّ الذي أنشأ العظام أوّل مرّة من لا شيء هو الذي سيعيدها ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾[٣]، فكيف تستعظم الأمر أيّها الإنسان الجاحد، وأنت لم

---

(١) سورة **يس**، الآية ٧٨.

(٢) ورد في **تفسير الميزان** نقلًا عن **تفسير العياشي** أنّه «جاء أُبيّ بن خلف فأخذ عظمًا باليًا من حائط ففتّه ثمّ قال: إذا كنّا عظامًا ورفاتًا أئنّا لمبعوثون خلقًا؟ فأنزل اللّه: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾»، ثمّ يضيف صاحب **الميزان**: «وروى مثله في الدرّ المنثور بطرق كثيرة عن ابن عبّاس وعروة بن الزبير وعن قتادة والسدي وعكرمة، وروى أيضًا عن ابن عبّاس أنّ القائل هو العاص بن وائل وبطريق آخر عنه أنّ القائل هو عبد اللّه بن أُبيّ» [**تفسير الميزان**، الجزء ١٧، الصفحتان ١١٨ و١١٩]. وبمعزل عن التفصيل الأخير في تحديد القائل، يفيد الكلام أنّ عددًا من الروايات أثبت وقوع الحادثة المشار إليها في متن المؤلّف. [المحقّق]

(٣) سورة **يس**، الآية ٧٩.

تكن شيئًا فأوجدك؟ فالآية منبّه يدعو للتعقّل.

وهكذا تلفتنا هذه المنبّهات إلى أنّ أصل المشاكل ناتج عن الغفلة عن جملة من الحقائق الأوّليّة الثابتة في وعي الإنسان، وعند التنبّه إليها تصبح الأسئلة عن إحياء العظام الرميم وغيرها من أسئلة التشكيك أسئلةً مستنكرة؛ لأنّ الأمر الأصعب قد تمّ قبلًا وهو الخلق من لا شيء.

إنّ من أهمّ إشكالات مسألة المعاد إشكاليّة إعادة المعدوم. وعبارة «إعادة المعدوم» تدلّ على أنّ شيئًا كان موجودًا فمات، وقد حكم عليه بالعدم من قبلنا لأنّه لم يعد موجودًا في عالمنا بشكل محسوس، ثمّ تَرَكّب الإشكال في كيفيّة إعادته.

والردّ هنا بسيط أيضًا، ومفاده أنّ الإشكاليّة إنّما تكمن في فهم الإنسان موضوع الموت واعتقاده بمساوقته العدم. على المرء أن لا ينسى أنّه أتى عليه حين من الدهر لم يكن شيئًا مذكورًا[١]، والآية وردت بالدقّة بحيث لم يقل الله «كان شيئًا معدومًا»، بل قال «لم يكن شيئًا مذكورًا». فالأمر الذي قد نتصوّره عدمًا، يوجد له أصل نتج عنه في الأساس إتمام عمليّة خلقنا. فلِمَ لم يطرح هذا الإنسان

(١) من الواضح أنّ مراد المؤلّف الإشارة إلى الآية الأولى من سورة الإنسان، واستفادته منها هنا هي في ما تحمله في طيّاتها من إشارة إلى مرحلة ما قبل الولادة، أي ما قبل الخلق في هذه النشأة، فهو يشير إلى أنّ القائل بأنّ الموت معناه الانعدام لا بدّ له من لحاظ هذه المرحلة التي تشير إليها الآية، لأنّ الموت قد يحمل معنًى مشابهًا لما تشير إليه الآية دون الذهاب إلى أنّ الموت معناه الانعدام. [المحقّق]



السؤال عن أصل الخلقة[١]؟

إنّ السبب في كلّ ذلك هو أنّ هناك نوعًا من الإشكالات التي تطرح في مواضيع عقائديّة تأتي على طريقة رفض كلّ كلام لا يصبّ بنتيجته في نفس اعتقاد طارح الإشكال، مع عدم قدرته على تقديم الدليل والإثبات على صحّته!

إلّا أن الحريّ بالباحث عن الحقيقة التمييز بين كيفيّة الوصول إلى معرفة الواقع من خلال الأدلّة التي قد يأتي هو أو غيره بها على مسألة ما، وبين الحكم على أصل وجود الواقع بسبب ضعف الدليل أو العجز عن تقديمه.

مثلًا: أنا أقطع جازمًا بوجود الشمس واحتوائها الحرارة الناريّة، وهذا أمر قطعيّ بالمشاهدة. ولكن لم أستطع تقديم أيّ دليل، وكلّ الأدلّة لديّ لا توصلني إلى قوّة الطاقة الحراريّة للشمس التي سبّبت التهابها بالنار. هنا لديّ احتمالان: إمّا القول بعدم وجود الحرارة الناريّة في الشمس، أو الاعتراف بعجزي عن إقامة الدليل على هذا الواقع الفعليّ.

ما يفيده السياق القرآنيّ هنا أنّ على من يريد تقديم الأدلّة أن يضع احتمال ضعف دليله، لا أن ينفي أصل الواقع إذا ما اختلف وما يعتقد، خصوصًا مع وجود مؤشّرات تؤكّده.

من هنا نقول: إنّ اعتقاد البعض باقتصار الحياة على هذه

---

(١) وتفصيل الكلام في إشكال إعادة المعدوم وردّه سيأتي لاحقًا كما عرفت. [المحقّق]





الدنيا، وكلّ ما يمكن أن يقدّمه بين يدي مدّعاه من براهين وإثباتات، ما هو إلّا من منتجات قصر النظر وضيق الأفق الفكريّ عنده. أمّا كلّ ما هو غائب عنه ممّا نصطلح عليه - في الأدبيّات الإسلاميّة - بالحقائق الغيبيّة، فبعيدٌ منال دركه عنه، بل لا يندرج عنده، أصلًا، ضمن حقل ما يمكن بحثه أو تقديم الإثبات عليه.

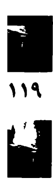
ما نودّ أن نحذّر أنفسنا ومن بلغه كتابنا منه، هنا، هو أنّ على الإنسان أن يبقي لنفسه مجالًا مفتوحًا في حقل مساءلة الوجود، إذ الوجود كتاب مكنون مطويّ فيه ما لا يبلغه أفهام الأنام من حقائق ووقائع، قليلها ظاهر متكشّف لأهل هذه الدنيا المحجوبة، وعظيمها مخفيّ في درجات العوالم والنشآت الخفيّة، فلا يظلمنّ أحد نفسه بالحكم النهائيّ على انحصار الحياة الواقعيّة بالدنيا، قال تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْآخِرَةَ لَهِىَ ٱلْحَيَوَانُ﴾[1]، ولا يظنّنّ أحد ممّن يؤمن بحتميّة أمر المعاد أنّ بمقدوره إدراك مجمل واقعه والتثبّت منه بكلّ جنباته، بل في الأمر من الخفاء ما يجلّ إلّا عن معرفة أهل الرسوخ.

١. نماذج من النصّ الإلهيّ المقدّس

إنّ ما قدّمه القرآن الكريم من أسلوب في طرح موضوع المعاد يمثّل بالنسبة للخليقة عبرةً ومسلكًا معنويًّا وروحيًّا ينبغي الاهتداء به. وما يجب الالتفات الدائم إليه هو أنّ ما يوفّره الله للإنسان من تنبيهات وإشارات يكون حجّةً عليه يوم القيامة بين يدي خالقه سبحانه وتعالى، فيما خصّ معتقداته والتزاماته. وإنّ الله سبحانه قد نبّه في

---

(١) سورة **العنكبوت**، الآية ٦٤.



الواقع الإنسان في عدّة مواضع على موضوع المعاد، والتوفّر على هذه التنبيهات إنّما يكون عبر التأمّل والتفكّر في آيات القرآن الكريم، التي يمكن تقسيمها من حيث مسلك التدليل على مسألة المعاد فيها إلى أقسام هي:

١.أ. مخاطبة العقل

القسم الأوّل من صنوف الاستدلالات القرآنيّة هي الآيات التي تربط المعاد بالمبدإ، بحيث لا تخرج فكرة المعاد عن فكرة المبدإ بل تستقيم بها، بمعنى أنّها تُحصَّل وتُكتسَب من خلال المعرفة بالمبدإ، أي المصدر الذي كان منه الوجود؛ وهو اللّه سبحانه وتعالى. يقول تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُاْ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِۚ وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۚ﴾[١].

تشير عبارة ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُاْ ٱلْخَلْقَ﴾ في مطلع الآية إلى أنّ بدايات الخلق كانت من اللّه عزّ وجلّ. وإذا كانت بدايات الخلق عنده، فحريّ أن تكون نهايته عنده أيضًا، وإعادته عنده أيضًا، قال ﴿ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾، لأنّ مُبدئ الشيء يرجح تعلّق إعادته به عقلًا.

وقد يرد استفهام، هنا، حول معنى الإعادة المشار إليه. إذ قد يربط الذهن البشريّ، الذي أَلِف الحياة الدنيا واعتاد خصائصها، لوهلة، مسألة الإعادة بالبعد المكانيّ. فهل لأصل بدء الخلق تعلّق ببعد المكان ليكون لعودته هكذا تعلّق؟

---

(١) سورة **الروم**، الآية ٢٧

إنّ سؤال الذهن البشريّ حول مسألة الإعادة وفهمه إيّاها بالأدوات الحسّيّة المحدودة أمر مبرّر بغياب الحقيقة الواقعيّة عن مدارك الإنسان في الدنيا[١]. واصطلاح العودة إلى ما ابتدأ منه الخلق قد يشي في الفهم الإنسيّ بدخالة بُعد المكان، وبالتالي بُعد الزمان أيضًا، لاطّراد العلاقة بين المكان والزمان، وتوقّف الحضور في أحدهما على الحضور في الآخر. فالمتصوَّر، إذًا، في خصوص العودة - في العين البشريّة - هو العودة إلى مكان ما، التي تكون محفوفةً، أيضًا، بزمان ما.

هنا، لا بدّ من الترقي لمحاولة فهم مقاصد الكتاب العزيز، إذ كلّ مكان هو للّه كما أن كلّ زمان هو له سبحانه. والفهم الصحيح يكمن في فهمنا لمستوًى معنويّ خاصّ هو مقام القرب من اللّه سبحانه وتعالى، أُشير إليه في القرآن الكريم[٢].

---

(١) ذاك أنّ الإنسان في نشأة الدنيا يكون محدود الإدراك أعمًى عن كثير من حقائق الوجود لقصور وسائل الإدراك عنده، وخصوصًا مسائل يوم المعاد، وقد أشارت الآية القرآنيّة إلى هذا المعنى بوضوح، قال تعالى: ﴿لَّقَدْ كُنتَ فِى غَفْلَةٍ مِّنْ هَٰذَا فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ [ق/ ٢٢]. [المحقّق]

(٢) القرب مقام معنويّ يتّصف به فئة من خُلّص عباد اللّه، والنسبة المرادة منه هي القرب من اللّه سبحانه. وقد ورد في القرآن تناول هذا المقام في موارد عدّة حيث نُعت به بعض الأولياء، قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ ٱسْمُهُ ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ وَمِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ﴾ [آل عمران/ ٤٤ - ٤٥]، وقال: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلسَّٰبِقُونَ * أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلْمُقَرَّبُونَ * فِى جَنَّٰتِ ٱلنَّعِيمِ * ثُلَّةٌ مِّنَ ٱلْأَوَّلِينَ * وَقَلِيلٌ مِّنَ ٱلْءَاخِرِينَ﴾ [الواقعة/ ١٠ - ١٤]، وقال: ﴿وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا عِلِّيُّونَ * كِتَٰبٌ مَّرْقُومٌ * يَشْهَدُهُ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾ [المطفّفين/ ١٩ - ٢١]، وغيرها من الآيات. وقد =



فالعود الحتميّ الذي يؤكّده اللّه عزّ وجلّ في قوله ﴿ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾ هو العود إلى مقامات القرب الإلهيّ، فهو مرتبط حتمًا بالمبدإ الأساسيّ للخلق. لذا، لا يمكن فهم طبيعة العود - أو المعاد - إلّا عند فهم المبدإ باعتباره المصدر الذي منه كان كلّ شيء، وعنه فاض كلّ شيء.

وقال: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾، أي إنّ إعادته مجدّدًا أهون من خلقه. وفي هذه الإشارة يأتي الردّ على الإشكالات التي تشكّك في قدرته عزّ وجلّ في إعادة كلّ الخلائق المبعثرة تارةً أخرى. فيشير سبحانه إلى أنّها في أصل خلقتها منه، ومن له قدرة الخلق أوّل مرّة فمن المحتوم أن يكون أمر إعادة ما خلق عنده أهون من البدء به.

وهنا لا بدّ من الالتفات إلى أنّ عبارة «الأهون» لا تتعلّق بقدرة البارئ سبحانه وتعالى، إذ لا تناهي لقدرته ولا إمكان في قبالها للكلام على أمور صعبة أو هيّنة. إلّا أنّ العبارة استُخدمت في

= فسّره بعض المحقّقين فقال: «والتقرّب التحدّي بما يقتضي حَظوة وقرب اللّه تعالى من العبد هو بالإفضال عليه والفيض لا بالمكان [...] وقُرْب العبد من اللّه في الحقيقة التخصّص بكثير من الصفات التي يصحّ أن يوصف اللّه تعالى بها وإن لم يكن وصفُ الإنسان بها على الحدّ الذي يوصف تعالى بها نحو: الحكمة والعلم والحلم والرحمة والغنى وذلك يكون بإزالة الأوساخ من الجهل والطيش والغضب والحاجات البدنيّة بقدر طاقة البشر وذلك قرب روحانيّ لا بدنيّ، وعلى هذا القرب نبّه صلى الله عليه وآله فيما ذكر عن اللّه تعالى: «من تقرّب إليّ شبرًا تقرّبت إليه ذراعًا» وقوله عنه: «ما تقرّب إليّ عبد بمثل أداء ما افترضت عليه وإنّه ليتقرّب إليّ بعد ذلك بالنوافل حتّى أحبّه»» [**المفردات في غريب القرآن**، الصفحتان ٥١٦ و٥١٧]. [المحقّق]



هذا السياق - الذي كان ردًّا لإشكال من اعتبر أنّ استعادة وترميم أمر اندثرت معالمه مستحيل - تماشيًا مع فهم بني البشر وطبيعة وجدانهم، فالنصّ القرآنيّ يخاطب الناس بما تأنس له أفهامهم.

إنّ الأساس النظريّ لطرح هذه الإشكالات بعيد عن السياقات العقليّة السليمة، وهو نابع إمّا عن جهالة أو عن عناد. وممّا يؤسَف له أنّ كثيرًا ممّا يُتداول من نقاشات بين الناس حول أفكار معيّنة يحكمه ويوجّهه عامل عناد الأطراف. فعندما يكون أحدهم بصدد تقديم دليل على أمر ثابت عنده، فإنّه لا يعير لأيّ مؤشّرات قد تشكّك بصحّة استدلاله انتباهًا، ولن يكون الأصل لديه بلوغ الحقيقة بل تثبيت ما ثبت لديه. ولا يسمّى الاستدلال في هذه الحالة بالبرهان، بل هو استدلال قائم على المعاندة ليس أكثر. ولهذا نجد في أغلب موارد المحاججات في النصّ القرآنيّ حثًّا على معالجة الجانب النفسيّ لدى الطرف المحتجّ، لأنّه عند سقوط الجانب السلبيّ عنده قد تتّضح الكثير من الأمور(١).

---

(١) يلاحَظ جليًا في سياق النصّ القرآنيّ أنّ نَفَس الخطاب القرآنيّ في مواجهة المنكرين الجاحدين لأصول الإيمان الاعتقاديّة - ومنها مسألة المعاد ومتعلّقاته من الحشر والحساب والقيامة - يتوجّه غالبًا نحو ما أشار إليه المؤلّف من دعوة هؤلاء إلى إصلاح ما في نفوسهم، إذ إنّ إنكارهم لها إنّما يكون بعد تقديم الحجج الواضحة عليها، ما يفيد أنّ إنكارها لم يكن إلّا معاندةً للحقّ البيّن وانتصارًا لهوى النفس. وقد ورد مضمون هذه الدعوة في القرآن الكريم على وجوه أبرزها:

- دعوة للتعقّل، قال تعالى: ﴿وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ ۖ وَلَلدَّارُ ٱلْءَاخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ ۗ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [الأنعام/ ٣٢].
- دعوة للتفكّر، قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ =



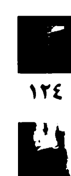
إنّ اللّه سبحانه وتعالى يمتلك القدرة الكاملة والعلم الكامل والحياة الكاملة[١]، بحيث يمكن له عزّ وجلّ إذا أراد شيئًا أن يقول له

= وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل/ ٤٤].

- دعوة للتدبّر، قال: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾ [محمد/ ٢٤].
- دعوة للإبصار، قال تعالى: ﴿وَفِي ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ * وَفِيٓ أَنفُسِكُمْۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات/ ٢٠ - ٢١].
- دعوة للتذكّر، قال تعالى: ﴿وَحَآجَّهُۥ قَوْمُهُۥۚ قَالَ أَتُحَٰٓجُّوٓنِّي فِي ٱللَّهِ وَقَدْ هَدَىٰنِۚ وَلَآ أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَشَآءَ رَبِّي شَيْـًٔاۚ وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًاۚ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾ [الأنعام/ ٨٠].
- دعوة للرؤية، والمراد بها الاعتبار بما يُرى، قال تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ ءَالِهَةٌ تَمْنَعُهُم مِّن دُونِنَاۚ لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَ أَنفُسِهِمْ وَلَا هُم مِّنَّا يُصْحَبُونَ * بَلْ مَتَّعْنَا هَٰٓؤُلَآءِ وَءَابَآءَهُمْ حَتَّىٰ طَالَ عَلَيْهِمُ ٱلْعُمُرُۗ أَفَلَا يَرَوْنَ أَنَّا نَأْتِي ٱلْأَرْضَ نَنقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَآۚ أَفَهُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ﴾ [الأنبياء/ ٤٣ - ٤٤].
- دعوة للسمع، والمراد به الاعتبار بما قد يُسمع، قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّنَ ٱلْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَٰكِنِهِمْۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأَيَٰتٍۚ أَفَلَا يَسْمَعُونَ﴾ [السجدة/ ٢٦].

وغيرها من المعاني، وهي كلّها كما ترى داعية لإصلاح ما في النفس في سبيل الوصول إلى اعتقاد سليم. [المحقّق]

(١) بل إنّ الثلاثة المذكورة هي صفات الذات الإلهيّة. وعلماء الكلام قسّموا صفات اللّه سبحانه إلى قسمين: صفات الذات، وصفات الأفعال. فصفات الذات هي المستحَقّة للذات الإلهيّة لمعناها لا لغيره، ويكون اتّصاف الذات بها على نحو دائم فلا يصحّ وصفه سبحانه بضدّها؛ أمّا صفات الأفعال فتتّصف الذات بها بلحاظ أفعال اللّه سبحانه، وبالتالي فملاك اتّصاف الذات بها ليس نفس معناها بل فعل اللّه سبحانه لمسمّاها من الأفعال، وبالتالي يصحّ وصفه سبحانه بعدمها حين لا يتحقّق فعل اللّه إيّاها. عن هذا التفصيل يقول الشيخ المفيد: «صفات =



كن فيكون. لذا، فإنّه أصلًا لا يصحّ منّا السؤال: كيف يبدئ أو كيف يعيد؟ فكلّ مصدر الخلق وجودًا واستمرارًا بيده ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾(١).

ومع ذلك نجد في العديد من الآيات القرآنيّة الكريمة ردًّا على هذه الإشكاليّات:

١. يقول تعالى في سورة العنكبوت: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ كَيْفَ يُبْدِئُ ٱللَّهُ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥٓ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ﴾(٢).

= اللّه تعالى على ضربين: أحدها منسوب إلى الذات، فيقال صفات الذات، وثانيها منسوب إلى الأفعال فيقال صفات الأفعال، والمعنى في قولنا صفات الذات أنّ الذات مستحقّة لمعناها استحقاقًا لازمًا لا لمعنى سواها، ومعنى صفات الأفعال هو أنّها تجب بوجود الفعل ولا تجب قبل وجوده، فصفات الذات للّه تعالى هي الوصف له بأنّه حيّ قادر عالم، ألا ترى أنّه لم يزل مستحقًّا لهذه الصفات ولا يزال. ووصفنا له تعالى بصفات الأفعال كقولنا خالق رازق محيي مميت مبدئ معيد، ألا ترى أنّه قبل خلقه الخلق لا يصحّ وصفه بأنّه خالق، وقبل إحيائه الأموات لا يقال إنّه محيي [...] والفرق بين صفات الذات وصفات الأفعال أنّ صفات الذات لا يصحّ لصاحبها الوصف بأضدادها ولا خلوّه منها، وأوصاف الأفعال يصحّ الوصف لمستحقّها بأضدادها وخروجه عنها، ألا ترى أنّه لا يصحّ وصف اللّه تعالى بأنّه يموت ولا بأنّه يعجز ولا بأنّه يجهل، ولا يصحّ الوصف له بالخروج عن كونه حيًّا عالمًا قادرًا، ويصحّ الوصف بأنّه غير خالق اليوم ولا رازق لزيد ولا محيي لميّت بعينه [...] ويصحّ الوصف له بأنّه يرزق ويمنع، ويحيي ويميت، ويُبدئ ويعيد». انظر، **تصحيح اعتقادات الإماميّة**، الصفحة ٤١. [المحقّق]

(١) سورة **الروم**، الآية ٢٧.

(٢) سورة **العنكبوت**، الآية ١٩.





إنّ نقاشًا كهذا يرتكز في قيامه على إيمان الأطراف بأنّ بداية الخلق هي من اللّه عزّ وجلّ. وفي الآية إيضاح بأنّ كلا أمرَي المبدإ والمعاد هو على اللّه يسير. وفي ذلك محاولة لإثبات ربطٍ موضوعيّ بين الإيمان بمسألة المعاد ومعرفة المبدئ عزّ وجلّ. بمعنًى آخر، إنّه تجب معرفة صفات الخالق سبحانه للتثبّت من حقائق المعاد وإمكان وقوعه. وذيل هذه الآية المباركة يمكن أن يؤخذ على نحو إجماليّ بالنسبة إلى بدء الخلق ثمّ إعادته، كما يمكن تخصيصه في ما يتعلّق بإعادة الخلق بأنه ﴿أَهْوَنُ عَلَيْهِۚ﴾[١]. هذا بالنسبة إلى النقطة الأولى من التحليل.

أمّا الثانية، فنجد أنّ سياق الآية مرتكز على مسألة يمكن تحصيلها في الحياة الدنيا، عبر المشاهدة والمعاينة التي يعيشها الفرد في حياته الاعتياديّة، ولقائه اليوميّ مع الطبيعة وسننها وعالم الوجود وقوانينه؛ وهي الحركة المستمرّة للخلائق بين بدء وإعادة. ولكنّ سؤالًا قد يطرأ هنا: هل يصحّ لنا أن نؤسّس، إذا ما وجدنا في نحو من الموجودات فعلًا أو حركةً معيّنةً وأخذنا منها العبرة، بناءً عليها قانونًا أو قاعدةً ثابتة؟

يقال فلسفيًّا: إنّ حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد[٢].

---

(١) سورة **الروم**، الآية ٢٧.

(٢) والمثلان هما «المشتركان في حقيقة واحدة بما هما مشتركان، أي لوحظ واعتُبر اشتراكهما فيها، كمحمّد وجعفر اسمين لشخصَين مشتركَين في الإنسانيّة بما هما مشتركان فيها. وكالإنسان والفرس باعتبار اشتراكهما في الحيوانيّة»، **منطق المظفّر**، الصفحة ٤٦.

والقاعدة المذكورة قاعدة عقليّة متسالمة في مباحث العقليّات، مفادها أنّ =



أي إنّ ما يصدق ولو لمرّة واحدة على ظاهرة معيّنة، يمكن أن يصدق مرّات ومرّات على نفس الوضعيّة والظاهرة.

وفيما يخصّ أمر الخلائق، فإنّ ما نشاهده هو تمامًا إقامة عمليّة خلق ثمّ إعادته[1]. لذا، فإنّ علينا أخذ العبرة، ثمّ تعميم الظاهرة لنقول: طالما أنّ اللّه سبحانه يشير إلى أنّ كلّ الخلق هو على النموذج ذاته الذي قدّمه عزّ وجلّ، تصبح القاعدة قيد النقاش ثابتةً، والقانون المأخوذ من النموذج الموجود أمامنا مطّردًا. ما يقرّ الطمأنينة في أنفسنا بعد الإيمان تجاه حكم البارئ سبحانه.

٢. يقول عزّ وجلّ في السورة نفسها: ﴿قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ

= افتراض أيّ مثلَين موجودَين لازمه أنّ ثبوت أيّ صفة أو حكم أو سمة لأحدهما يفيد ثبوت نفس هذا الحكم للآخر؛ كزيد وعمرو من أفراد الإنسان - وهما بلحاظ إنسانيّتهما مثلان وإن كانا بلحاظ مشخّصاتهما متخالفان - فإنّ ثبوت أيّ حكم لزيد نابعٍ عن إنسانيّته إنّما مفاده ثبوت نفس الحكم لعمرو، فثبوت الموت والناطقيّة والمشي وغيرها لزيد - الإنسان - يفيد ثبوت نفس تلك الأحكام لعمرو بما هو مماثل لزيد في الإنسانيّة. وقد اعتبر البعض أنّ هذه القاعدة يمكن استفادتها أيضًا من بعض الموارد القرآنيّة وكلام المعصومين، كقوله تعالى ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [آل عمران/ ٥٩]، الذي ورد في سياق إثبات الخلق لنبيّ اللّه عيسى عليه السلام في مقابل قول القائلين بربوبيّته، وقول أمير المؤمنين عليه السلام في إحدى خطبه: «إنّ المِثلَ دليل على شبهه» [**نهج البلاغة**، الصفحة ٣٣٣، الخطبة ١٥٣]، الذي جاء في سياق عظته الناس ونسبته بعض الأحكام لصنوف من الناس، وغيرها من الموارد. [المحقّق]

(١) بالإضافة إلى كون المخلوقات كلّها في لحاظ مسألة الخلق من مصاديق الأمثال التي قد تنطبق عليها القاعدة أعلاه. [المحقّق]





فَٱنظُرُواْ كَيۡفَ بَدَأَ ٱلۡخَلۡقَۚ ثُمَّ ٱللَّهُ يُنشِئُ ٱلنَّشۡأَةَ ٱلۡأٓخِرَةَۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ﴾[1].

نجد في هذه الآية دعوةً صريحةً للعلم والبحث، أن يبحث الإنسان في أسرار هذا الكون الذي لم يكن موجودًا ثمّ كُوِّن، أن يبحث في الطبيعة، في الوجود، في أمور الحياة كلّها. هنالك حثّ قرآنيّ على هذه الدعوة. ولو كان للإنسان أن يقيم عمليّة استكشاف للتاريخ والحياة ومسيرة هذه الأرض - كما سيتّضح لاحقًا - لوجد بشكل واضح ما يطمئنّ به من أنّ اللّه سبحانه هو الذي يبدئ الخلق ثمّ يعيده. وفي ذلك نكتة لطيفة حول تعلّق شأن المعاد ومباحثه بتشعّبات الحياة الإنسانيّة وبالخصوص أبعاد العلم والمعرفة لدى الإنسان، إذ لا تقتصر مسألة معرفة المعاد وشؤونه على بعث حسّ الترهيب أو الترغيب لدى المرء، بل إنّ من مقتضياتها تفتّح آفاق الذهن على كلّ أمر من أمور الحياة، فاللّه حتّى يربطنا بالمعاد حثّ على المعرفة والتعلّم والاكتشاف، وفي ذلك ما لا يخفى من أثر إصلاحيّ على وضعيّة المرء الأخلاقيّة وعلاقاته وشؤونه الحياتيّة.

إذًا، فمعرفة موضوع المعاد أشمل من الدائرة الضيّقة التي قد يحدّ البعض أنفسهم فيها، والتي تقتصر بمجملها على شؤون ما بعد الموت. ولا بدّ لنا أن نعي أنّ فهم هذه الشؤون أمر معقّد مركّب، لتعدّد ما تنطوي عليه مرحلة «ما بعد الموت» من مراحل ونشآت. وبالتالي، ففهم ذلك يستوجب أن يعي الإنسان

---

(١) سورة **العنكبوت**، الآية ٢٠.



كيفيّة تنظيم مجرى أمـوره فـي الحيـاة، أخـلاقًـا وسلوكًـا ومعرفةً وعلمًا.

ثمّ إنّ ذيل الآية الكريمة ﴿ثُمَّ ٱللَّهُ يُنشِئُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْآخِرَةَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ يفيد بأنّ من نتائج النظر في أمر الخلق اكتشاف طبيعة القدرة الإلهيّة، فيعلم الإنسان أنّ اللّه على كلّ شيء قدير، وأنّ قدرته تعالى محيطة بكلّ مقدور، ما لم يكن مرفوضًا بالضرورة العقليّة[1]، وأمر إعادة الخلق لا يأباه العقل بل هو هيّن في قبال لحاظ أصل الخلق كما مرّ، وفي هذا الدليل النقليّ استناد إلى برهان القدرة.

٢. يقول عزّ وجلّ في سورة أخرى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾[2].

أمّا هـذه الآيـة المبـاركة فتشير إلـى برهـان العـلم، فصفة «اللطيف» المنسوبة إليه تفيد قدرته على الإحاطة بتفاصيل ودقائق

---

(١) قد تسالم علماء الإماميّة على أنّ قدرة اللّه سبحانه مطلقة لا حدّ لها ضمن دائرة المقدور، أي إنّه سبحانه قادر على كلّ أمر مقدور، والمقدور هو كلّ فعل غير مستحيل الوقوع، أي كلّ فعل لا يأبى العقل السليم إمكان تحقّقه، وإنّ في تخصيص قدرته تعالى بالمقدور دفع لإشكال السؤال عن قدرة اللّه على الإتيان بالمستحيلات، كجمع المتناقضات أو خلق واجب وجود غيره، أو غيرها ممّا قد يطرحه بعض المشتبهين، إذ لا معنى للسؤال عن قدرته على الإتيان بها. ثمّ إنّ عدم إمكان إتيانه بها ليس عجزًا في ذاته سبحانه، أو انتقاصًا من قدرته جلّ وعلا، بل الامتناع منشأه ذوات تلك المستحيلات وقصورها عن التحقّق. [المحقّق]

(٢) سورة **الملك**، الآية ١٤.



الأمور. والخبير كلمة دالّة على عظيم الخبرة، أي الدراية والمعرفة. فاللّه خلق وكوّن بالتفصيل الدقيق، فخبر تفاصيل ما خلق. لذا، أتت الصياغة للآية الكريمة على شكل سؤال استنكاريّ لهذه العقول التي تستبعد معرفته: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾.

ثمّ إنّ هذا النحو من الآيات يؤكّد بما لا يقبل الشكّ أنّ علم اللّه سبحانه شامل للجزئيّات كما الكلّيّات، على غرار ما طرحه البعض من انحصار علمه بالكلّيّات[1].

---

(١) وقد نُسب ذلك لبعض الحكماء، وعلّلوه بأنّ الجزئيّات دائمة التغيّر من حال إلى حال، وذلك يستلزم أن يؤدّي علم اللّه بها إلى التغيّر في علمه الذاتيّ، وذلك ممنوع عنه تعالى لأنّ علمه عين ذاته، وذاته لا تغيّر يطرأ عليها. ذلك خلاصة إشكالهم. وقد ردّ علماء الكلام هذا الإشكال وأثبتوا للّه سبحانه العلم بكلّ معلوم، كلّيًا كان أو جزئيًا، في ذلك يقول العلّامة الحلّي: «وعلمه يتعلّق بكلّ معلوم لتساوي نسبة جميع المعلومات إليه، لأنّه حيّ وكلّ حيّ يصحّ أن يعلم كلّ معلوم، فيجب له ذلك لاستحالة افتقاره إلى غيره»، ويعقّب المقداد السيوري شارحًا يقول: «الباري تعالى عالم بكلّ ما يصحّ أن يكون معلومًا، واجبًا كان أو ممكنًا، قديمًا كان أو حديثًا، خلافًا للحكماء حيث منعوا من علمه بالجزئيّات على وجه جزئيّ، لتغيّرها المستلزم لتغيّر العلم الذاتي. قلنا المتغيّر هو التعلّق الاعتباري لا العلم الذاتي. والدليل على ما قلناه أنّه يصحّ أن يعلم كلّ معلوم، فيجب له ذلك. أمّا أنّه يصحّ أن يعلم كلّ معلوم، فلأنّه حيّ وكلّ حيّ يصحّ منه أن يعلم، ونسبة هذه الصحّة إلى جميع ما عداه نسبة متساوية، فيتساوى نسبة جميع المعلومات إليه أيضًا. وأمّا أنّه إذا صحّ له تعالى شيء وجب له، فلأنّ صفاته تعالى ذاتيّة، والصفة الذاتيّة متى صحّت وجبت، وإلّا لافتقر اتّصاف الذات بها إلى الغير، فيكون الباري تعالى مفتقرًا في علمه إلى غيره، وهو محال» [**الباب الحادي عشر**، الصفحة ١٣]. ولعلّ في البيان المتقدّم ردًّا معتبرًا للقول المفروض، فلا نزيد عليه. [المحقّق]






٤. يقول عزّ وجلّ: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾(١).

وفي هذه الآية استدلال على مسألة المعاد بالاتّكاء على برهان الحكمة. فقد ثبت في الإلهيّات أنّ الحكمة صفة ثابتة للّه سبحانه(٢)، ومؤدّى حكمته نفي العبث عن أفعاله، التي منها فعل الخلق. فمن المحال، إذًا، أن يكون الخلق فعلًا عبثيًا، بل إنّ له غايةً، وتحقّقها متعلّق باستمرار الحياة بعد هذه النشأة الدنيا. وإنّ مقتضى الحكمة الإلهيّة أن تصل الأمور إلى خواتيمها لرؤية الثمار والنتائج، وبما أنّ وقوع ذلك غير متاح في هذه النشأة فلا بدّ، إذًا، من استمرار الحياة في نشأة أخرى.

وهنا تبرز واحدة من أبرز ميزات أهل الإيمان، وهي أنّهم، لإيمانهم بغائيّة الخلق وعدم عبثيّته، لا يجد اليأس والقنوط بابًا إليهم، رغم كلّ ما يواجهون من مصاعب وما يعانون من آلام، من عدم تحصيل الثمار المطلوبة لأعمالهم، ورؤيتهم أهل الفسق والظلم يمسكون بزمام الحكم في الأرض، إلى غير ذلك من الفجائع والأهوال، فإنّ الحياة، في معتقدهم، لا تتوقّف على هذه النشأة فقط، بل إنّ من الضروريّ استمرار حياة يُنفَّذ فيها أمر اللّه سبحانه

---

(١) سورة **المؤمنون**، الآية ١١٥.

(٢) عن ثبوتها يقول العلّامة الحلّي: «وجوب الوجود يقتضي وصف اللّه تعالى بالحكمة لأنّ الحكمة قد يُعنى بها معرفة الأشياء وقد يراد بها صدور الشيء على الوجه الأكمل، ولا عرفان أكمل من عرفانه تعالى فهو حكيم بالمعنى الأوّل، وأيضًا فإنّ أفعاله تعالى في غاية الإحكام والإتقان ونهاية الكمال فهو حكيم بالمعنى الثاني أيضًا». انظر، **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، الصفحة ٢٧٨. [المحقّق]





بحكمة خلقه الخلق.

وكما ذكرنا فهذا الدليل يسمّى ببرهان الحكمة، وهو منسجم أتمّ انسجام مع برهان العدالة. وقد قال الحكماء والمحقّقون إنّه لو فرضنا أنّ وجود الإنسان عبثيّ والكون مسخّر له، فمعنى ذلك أنّ وجود الكون كلّه وجود عبثيّ، ومعناه أنّ ولادة الإنسان ومعاناته في الحياة ثمّ مواجهته الموت وأهواله هو كلّه عبث لا طائل منه ولا خير فيه، وهذا خلاف العدالة الإلهيّة.

٥. ورد في مورد آخر قوله تعالى: ﴿فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا ۖ قُلِ ٱلَّذِى فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۚ﴾[١].

إنّ معنى الفطر في القرآن الكريم هو من أكثر المعاني استحقاقًا للمساءلة. فهل المقصود منه الخلق بالمعنى التكوينيّ، أو ذلك الطبع الذي أوجدنا الباري عزّ وجلّ عليه؟ أو أنّه يشير إلى القوى التي جهّزنا بها سبحانه؟ أم هو تعبير عن سننه عزّ وجلّ في المخلوقات؟

على كلّ من هذه الاحتمالات المطروحة للتساؤل تأتي الإجابة. فإذا كان السؤال عن من يعيد الخلق، فإنّ الذي فطركم في تكوينكم أوّل مرّة وأخرجكم من العدم ومن الظلمات إلى النور هو الذي سيعيدكم. وإذا كان المقصود بالفطرة تعديل المزاج بمعنى أصل الوضعيّة النفسيّة لتصبح حاضرةً بين يدَي الباري سبحانه - كما هو مطروح في بعض النقاشات - فالجواب أيضًا أنّ الذي منحكم تلك الوضعيّة النفسيّة هو القادر أن يعيدها إليكم بعد إعادتكم.

---

(١) سورة **الإسراء**، الآية ٥١.

فالمولى سبحانه، إذًا، قصد مسك زمام أمور المعاد بإيضاح طبيعة المبدإ: بيده الإيجاد، له المثل الأعلى، هو الذي بدأ الخلق إذًا فأهون عليه أن يعيده.



***

إنّ هذا النحو من العرض للأدلّة في الكلام الإلهيّ يخاطب العقل الإنسانيّ، ولا بدّ هنا من الإشارة إلى ميزة أخرى من ميزات أهل الإيمان. إذ حينما ينتسب الإنسان إلى الإيمان فإن سمات مضافةً تلتحق بوضعه النفسيّ والفكريّ والمعرفيّ، يصبح بها قادرًا على تصوّر أمور موجودة، لا يستطيع سواه من غير أهل الإيمان تصوّرها.

يعيب بعض أصحاب النزعات المادّيّة على أهل التديّن إيمانهم بقضايا قد لا يستطيعون الاستدلال عليها أو إثباتها لكونها خارج إطار العقل والأدوات المعرفيّة الحسّيّة. والواقع أنّ ذلك ليس مدعاةً لتعييب المؤمنين، بل إنّ فيه دلالة نقص المعيبين عليهم، لأنّ انحصار الاستدلال بهذه الطرق المذكورة ما هو إلّا عجز ومحدوديّة أفق. ومثلهم في ذلك مثل القَرَويّ الذي يستهزئ لو سمع أنّ تطوّر العلم وصل بالإنسان إلى القمر! ذلك أنّ وسائل المعرفة لديه محدودة ضمن إمكاناته المحسوسة، ولا طاقة إدراكٍ لديه توصله إلى درجة تمكّنُه من التصديق بما لا يتواءم مع أدوات المعرفة لديه، حتّى وإن كان أمرًا واقعًا.

يُحدث عامل الإيمان تطوّرًا في الفكر والمعرفة بحيث يوصل صاحبه إلى درجة متقدّمة لا يمكن لفاقده بلوغها، إذ من العسير على فاقده تصديق عدد من حقائق العالم الواقعيّة المغيّبة عن



أجهزة الإدراك الأداتية. ذلك العامل متعلّق ببعد التفكّر في خلق السموات والأرض، الذي يصل أصحابه في رقيّ تفكيرهم ليقولوا: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ﴾[1]، من هنا، يأتي التصديق، بل الإيمان الحقيقيّ، بأيّ أمر أخبر به الثقة أو نُقل عنه بنقل معتبر. وعند ذلك يسقط عنصر العناد، لتخلّي صاحبه عنه ووضع كلّ قناعاته بين يدَي من يثق به؛ وهو الباري عزّ وجلّ. فحين يخبر الباري عن أمر ويعد به، كحقائق عالم المعاد، فإنّه دون تردّد يسلّم الأمر إليه. وعلى هذا الأساس آمن السواد الأعظم من المؤمنين بحقيقة المعاد وشؤونه.

وإنّ لهذا التسليم أثرًا في توليد عامل الانسجام التامّ بين البعد النفسيّ في قبول الحقائق وبين القناعات العقليّة. ثمّ بعدها يحصل التطوّر المعرفيّ العظيم، فيصل الإنسان إلى معرفة اللّه سبحانه ومعرفة وعده بحقائق الإيمان - كما عبّر أمير المؤمنين عليه السلام[2] -

---

(١) سورة **آل عمران**، الآية ١٩١.

(٢) إشارة إلى كلام أمير المؤمنين عليه السلام الوارد في **نهج البلاغة** ردًّا على سؤال ذعلب اليماني له وهو: «هل رأيت ربّك يا أمير المؤمنين؟»، فأجابه عليه السلام: «أفأعبد ما لا أرى؟»، فقال ذعلب: «وكيف تراه؟»، فقال عليه السلام: «لا تراه العيون بمشاهدة العيان، ولكن تدركه القلوب بحقائق الإيمان [...]». [انظر، **نهج البلاغة**، الصفحة ٣٩٩، الخطبة ١٧٩]. وقد ورد في هذا المعنى أيضًا كلام عن أبي عبد اللّه الصادق عليه السلام في ردّه على سؤال أحد الزنادقة الذي سأل: «كيف يعبد اللّهَ الخلقُ ولم يروه؟»، فأجاب عليه السلام: «رأته القلوب بنور الإيمان، وأثبتته العقول بيقظتها إثبات العيان، وأبصرته الأبصار بما رأته من حسن التركيب، وإحكام التأليف، ثمّ الرسل وآياتها والكتب ومحكماتها، واقتصرت العلماء على ما رأت من عظمته دون رؤيته». [انظر، **الاحتجاج**، =






بالبصيرة. هذه البصيرة المتفتّحة على حقائق الإيمان تصل بصاحبها إلى أرقى درجات المعرفة واليقين، فينقلب إيمانه بالغيب وتسليمه له إلى مشاهدة وحضور وكشف، وهو أمر عظيم لا يبلغه إلّا أصحاب الإيمان الحقّ، كالشاب الذي ورد في المرويّ أنّ النبيّ سأله عن حقيقة إيمانه فأجابه بأنّه أضحى والجنّة كمن قد رآها وأنه والنار كمن قد رآها، وذلك لتفتّح قابليّات الشهود عنده بفعل إيمانه الكبير وتسليمه المطلق(١).

= الجزء ٢، الصفحة ٦٨]. [المحقّق]

(١) الكلام أعلاه إشارة لما ورد في المرويّ «عن إسحاق بن عمّار قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله صلّى بالناس الصبح، فنظر إلى شابّ في المسجد وهو يخفق ويهوي برأسه، مصفرّ لونه، وقد نحف جسمه، وغارت عيناه في رأسه، ولصق جلده بعظمه، فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله: كيف أصبحت يا حارث؟ فقال: أصبحت يا رسول الله موقنًا! فقال: فعجب رسول الله صلى الله عليه وآله من قوله وقال له: إنّ لكلّ يقين حقيقةً، فما حقيقة يقينك؟ فقال: إنّ يقيني يا رسول الله هو أحزنني وأسهر ليلي وأظمأ هواجري، فعزفت نفسي عن الدنيا وما فيها حتّى كأنّي أنظر إلى عرش ربّي قد نُصب للحساب، وحُشر الخلائق لذلك وأنا فيهم، وكأنّي أنظر إلى أهل الجنّة يتنعّمون فيها ويتعارفون على الأرائك متّكئين، وكأنّي أنظر إلى أهل النار فيها معذّبون ويصطرخون، وكأنّي أسمع الآن زفير النار يدور في مسامعي. قال: فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: هذا عبد نوّر الله قلبه بالإيمان، ثمّ قال صلى الله عليه وآله: إلزم ما أنت عليه، قال: فقال له الشابّ: ادعُ الله لي يا رسول الله أن أُرزق الشهادة معك، قال: فدعا له بذلك، فلم يلبث أن خرج في بعض غزوات النبيّ صلى الله عليه وآله فاستشهد بعد تسعة نفر وكان هو العاشر». انظر، **مشكاة الأنوار**، الصفحتان ٤٦ و٤٧. [المحقّق]





١.ب. مخاطبة القلب

يخاطب الباري عزّ وجلّ في قسم آخر من الآيات صنفًا خاصًّا من البشر، هم أهل الألباب والقلوب. والخطاب هذا لن يتسنّى لغير هؤلاء إدراكه، ولن يهتدي بالتالي إلى الهداية الخاصّة بهؤلاء غيرهم.

يقول عزّ وجلّ: ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ ۚ وَعْدًا عَلَيْنَآ ۚ إِنَّا كُنَّا فَٰعِلِينَ﴾[١]. وإنّا نجد في كلّ مفردة من هذه الآية المباركة تأكيدًا على مسألة إعادة الخلائق دونما الإتيان على تقديم أدلّة من مثل قوله تعالى: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ۚ﴾. وذلك لأنّ صاحب اللبّ المخاطَب في هذه الآية أصبح متيقّنًا بأحقّيّة وعد اللّه، وأنّ اللّه لا يُخلف وعده. بالتالي، إنّ أمر الآخرة محسوم لديه، وقد يراها بحقائق الإيمان كما هي وهو ما فارق الحياة الدنيا، ذلك أنّ في فطرتنا التي خلقنا اللّه عزّ وجلّ عليها انسجامًا وتناسقًا ينبغي تنميته، مفاده التوازن التامّ بين الإيمان والاعتقاد من أمر المبدإ وأمر المعاد، باعتبار المبدإ مصدرًا للمعاد، وباعتبار المعاد المظهر الأتمّ لتجلّي المبدإ. فالآخرة عبارة عن التجلّي التامّ المطلق للّه عزّ وجلّ.

وإذا ما وصل الإنسان إلى مثل هذا الإيمان، فإن الآيات الكريمة تخاطبه بلغة القطع والوعد الأكيد، وهذا صنف من الاستدلالات الخاصّة بأهل اللبّ، من مثل قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ لَّا رَيْبَ فِيهَا﴾[٢]، وقوله أيضًا في سورة **النحل**: ﴿بَلَىٰ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا﴾[٣]،

---

(١) سورة **الأنبياء**، الآية ١٠٤.

(٢) سورة **الحجّ**، الآية ٧.

(٣) سورة **النحل**، الآية ٣٨.

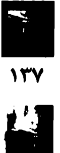
وقوله في **التغابن**: ﴿قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ ۚ وَذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ﴾[١]. وعبارة «بلى» إجابة على تردّد في الأسئلة مع الاستغراب، وفي ذلك معالجة الجانب النفسيّ - كما ذكرنا - لأثره في عمليّة الإيمان. فكما يعسر على طالبٍ، مثلًا، استيعاب درس دونما حضور للعامل النفسيّ الإيجابيّ لديه، فكذلك يصعب التأثّر إيجابيًّا في عمليّة الإيمان إنّ لم يكن الجانب النفسيّ حاضرًا بكلّ إيجابيّة، ومن أهم مقوّمات هذا العامل: خروج الإنسان من ذاتيّته.

إنّ المشكلة الكبرى لدى فئة من الناس تكمن في اعتبارهم أنفسهم محورًا للوجود، وذلك ما يمنعهم عن تخيّل أيّ حقيقة أو واقع إلّا بحسبهم هم، فيقيسون الأمور كما يرونها بمقياسهم الشخصيّ. ولذا قد يتصوّر البعض مشهد القيامة بحيث يقف الناس صفًّا ويلقى كلّ حسابه في أوانه، وفي هذه الرؤية تقرير محوريّة الإنسان حتّى في إزاء اللّه سبحانه. في حين نجد أنّ العديد من الآيات القرآنيّة الكريمة أمرت الإنسان بالنظر في الكون وأخذ العبر بعد التجرّد من الذاتيّة والأنانيّة[٢]، بحيث يرتقي صاحب اللبّ فيفهم أنّ عمليّة الحساب يوم القيامة تشبه عمليّة نزول المطر وسقاية الزرع في كلّ الأرض دفعةً واحدةً، أو ككيفيّة رزق اللّه تعالى عباده في كلّ آن

---

(١) سورة **التغابن**، الآية ٧.

(٢) قد سبقت من المؤلّف الإشارة إلى هذا المعنى من دعوة الآيات القرآنيّة الجاحدين إلى إصلاح ما في أنفسهم قبل الخوض في مسائل الاعتقاد والحكم عليها رفضًا أو قبولًا، لأنّ ذلك مؤدّاه تهييء ذواتهم لقبول تلك المعتقدات، وفتح آفاقهم وبصائرهم على أسرار الوجود وحقائقه. وقد قدّمنا هناك استعراضًا لمضمون دعوى الآيات مدعّمًا بالشواهد القرآنيّة اللازمة. [المحقّق]



ولحظة - حتّى أثناء نومهم - مع كثرة عددهم وتنوّع أرزاقهم.

إنّ إدراك ذلك لا يُنال إلّا بالخروج من الذاتيّة. بالتالي، إنّ شرط التحضّر للآخرة عبر رؤيتها بحقائق الإيمان مرتبط بامتلاك القدرة على تحطيم كلّ القيود الرابطة لابن آدم، على المستوى الذهنيّ والمعرفيّ والسلوكيّ، بسلاسل الحياة الدنيا والأقفال الموجودة فيها. ومحور سلاسل الدنيا وقيودها هو قيد الذاتيّة وتصنُّم الأنا.

١.ج. مخاطبة الجانب الوجدانيّ والعقل المفطور على أخذ العِبَر

نأتي إلى مورد من الموارد اللطيفة حيث تخاطب الآيات القرآنيّة الكريمة وجدان الإنسان وعقله المفطور على أخذ العبر، متناولةً أمورًا يشهدها ويعاينها بوجدانه البشريّ.

فتتحدّث مثلًا عن ما فطر اللّه سبحانه عليه الكون. وأنّ هذا الكون، بالجعل الذي جعله اللّه تعالى عليه، أو بالفطرة التي فطره اللّه عزّ وجلّ عليها، يتّجه كلّه نحوه سبحانه. وأنّ سير الإنسان بالتحديد - كما سير الخلائق بالعموم - يدلّل على العود إلى المصدر الذي هو حالة استكمال للحركة، دون رجوع القهقرى، فالإنسان ينزل، بالولادة، إلى الحياة الدنيا مستكملًا نصف حلقة رحلته (قوس النزول)، ثمّ يتّجه بفطرته إلى مصدره عائدًا إليه، لاستكمال هذه الحلقة الخاصّة بالإنسان، بحيث يستكمل وجوده وحقيقته وتكوّنه وكمالاته الخاصّة به على طريقة عود الكمال التي فطره اللّه عزّ وجلّ عليها (قوس الصعود).





إنّ الآيات الكريمة تلفتنا إلى هذا الأمر عبر ذكر نماذج تتعلّق بالمشاهد الموجودة في الطبيعة وعالمها، حيث تربطها بخاصّيّة وصفة من صفات الباري عزّ وجلّ، ﴿إِنَّ ذَٰلِكَ لَمُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾[1]. وبدون العبرة ونظرة التدبّر لا تمكن الاستفادة من الأمر الذي نتطوّر من خلاله في فهم موضوع المعاد.

لذا، إنّ كلّ أمر أو شأن من شؤون الحياة، حتّى الطبيعيّ الذي اعتدناه وألفناه، ينبغي أن يشكّل لنا موردًا للتأمّل والتدبّر؛ ومن ذلك على سبيل المثال:

١.ج.١. مسألة النوم:

تعرّضت آيات وروايات عدّة إلى ذكر تفاصيل طبيعة الارتباط والتشابه بين مسألتَي الموت والنوم، واليقظة والبعث، من قبيل النصّ القرآنيّ القائل: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا ۖ فَيُمْسِكُ ٱلَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ وَيُرْسِلُ ٱلْأُخْرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ﴾[2]، فيقبض الأولى ويطلق الثانية مرجئًا إيّاها إلى موعد آخر. إذ يتمّ في كلتا الحالتَين الاستيفاء للنفس - أو الروح - مع الاختلاف في النتائج. وكذا بالنسبة إلى موضوع البعث، حيث يقول تعالى: ﴿قَالُوا۟ يَٰوَيْلَنَا مَنۢ بَعَثَنَا مِن مَّرْقَدِنَا ۜ﴾[3]. فالبعث هذا يشابه إلى حدٍّ

---

(١) سورة **الروم**، الآية ٥٠.

(٢) سورة **الزمر**، الآية ٤٢.

(٣) سورة **الزمر**، الآية ٤٢.

أقول: وهناك مجموعة روايات دالّة على المعنى ساقها أصحاب التفاسير في تفسير =



كبير استيقاظ المرء من نوم قصير لا يتجاوز الساعات، علمًا أنّ آلاف

= الآية المباركة السابقة، منها ما أورده صاحب **الميزان** نقلًا عن «الخصال، عن علي عليه السلام في حديث الأربعمائة: لا ينام المسلم وهو جُنُب لا ينام إلّا على طهور فإن لم يجد الماء فليتيمّم بالصعيد، فإنّ روح المؤمن تُرفع إلى الله تعالى فيقبلها ويبارك عليها فإن كان أجلها قد حضر جعلها في كنوز رحمته وإن لم يكن أجلها قد حضر بعث بها مع أمنائه من ملائكته فيردّونها في جسده»؛ وما أورده أيضًا: «في المجمع: روى العياشي بالإسناد عن الحسن بن محبوب عن عمرو بن ثابت عن أبي المقدام عن أبيه عن أبي جعفر عليه السلام قال: ما من أحد ينام إلّا عرجت نفسه إلى السماء وبقيت روحه في بدنه وصار بينهما سبب كشعاع الشمس فإن أذن الله في قبض الأرواح أجابت الروح النفس وإن أذن الله في رد الروح أجابت النفس الروح وهو قوله سبحانه: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ الآية. فمهما رأت في ملكوت السموات فهو ممّا له تأويل وما رأت فيما بين السماء والأرض فهو ممّا يخيّله الشيطان ولا تأويل له»؛ وأورد أيضًا عن «الدر المنثور، أخرج ابن أبي حاتم ابن مردويه عن سليم بن عامر أنّ عمر بن الخطاب قال: العجب من رؤيا الرجل أنّه يبيت فيرى الشيء لم يخطر له على بال فيكون رؤياه كأخذ باليد ويرى الرجل الرؤيا فلا يكون رؤياه شيئًا. فقال علي بن أبي طالب: أفلا أخبرك بذلك يا أمير المؤمنين يقول الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ ٱلَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ وَيُرْسِلُ ٱلْأُخْرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ﴾ فالله يتوفّى الأنفس كلّها فما رأت وهي عنده في السماء فهي الرؤيا الصادقة، وما رأت إذا أرسلت إلى أجسادها تلقيها الشياطين في الهواء فكذّبتها وأخبرتها بالأباطيل فعجب عمر من قوله» [**تفسير الميزان**، الجزء ١٧، الصفحتان ٢٧٦ و٢٧٧]، كما ورواية ينقلها القمّي صاحب التفسير في تفسير الآية نفسها عن أبي جعفر محمّد بن علي بن موسى عليه السلام في شخص سأل أمير المؤمنين عليه السلام عن الرجل إذا نام أين تذهب روحه، «فالتفت أمير المؤمنين عليه السلام إلى الحسن عليه السلام فقال: يا أبا محمّد أجبه فقال: أمّا ما سألت عن الرجل إذا نام أين تذهب روحه فإنّ الروح متعلّقة بالريح والريح متعلّقة بالهواء إلى وقت ما =



السنوات تكون قد مرّت بين موت الإنسان وحياته في عالم البرزخ وبعثه يوم القيامة، ليلقى ما وعده ربّه عزّ وجلّ من جنّة أو نار.

١.ج.٢. مشاهدة الطبيعة:

قال تعالى: ﴿فَٱنظُرْ إِلَىٰٓ ءَاثَٰرِ رَحْمَتِ ٱللَّهِ كَيْفَ يُحْيِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَآ﴾[1]. ومعلوم أنّ الأرض التي تسمّى بـ«الميتة» هي الأرض الموجودة التي انعدمت فيها مظاهر الحياة، من بهرجة وزينة. وهذا المشهد قد يُحضر في الذهن صورة موت الإنسان وترك روحه لجسده، بحيث يصبح هامدًا لا حراك فيه كما حال الأرض في الآية، ويلفت الذهن أيضًا إلى أنّ محيي تلك بعد موتها لن يُعجزه إحياء الإنسان بعد موته.

وقال في مورد آخر: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ ۚ وَنُقِرُّ فِى ٱلْأَرْحَامِ مَا نَشَآءُ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوٓا۟ أَشُدَّكُمْ ۖ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرْذَلِ ٱلْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنۢ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْـًٔا ۚ﴾، وفيه من الإشارات إلى عظيم أمر الخلقة ومراحل الإنشاء بعد الخلق ثمّ الاستيفاء بعد الإنشاء

= يتحرّك صاحبها، فإن أذن الله بالردّ عليه جذبت تلك الروح تلك الريح وجذبت تلك الريح ذلك الهواء فاستكنت الروح في بدن صاحبها، وإن لم يأذن بردّ تلك الروح على صاحبها جذب الهواء الريح وجذبت الريح الروح فلم يردّها إلى صاحبها إلى وقت ما يبعث» [**تفسير القمّي**، الصفحتان ٥٩٠ و٥٩١]، وغيرها في المرويّ وكذا في تفاسير العلماء ممّا ليس بالسعة نقله ممّا يدلّ على هذا المعنى. [المحقّق]

(١) سورة **الروم**، الآية ٥٠.



ما إنّ تدبّره أهل الجحود حقّ التدبّر لآمنوا به ولأقرّوا أمر المعاد لإدراكهم عظيم قدرة اللّه سبحانه، ثمّ إنّه عزّ وجلّ يستتبع الخطاب، مُلحقًا بشاهد حيّ على البعث هو الأرض الهامدة كيف يحييها ويبثّ الحركة فيها، يقول: ﴿وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنۢبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ * ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّهُۥ يُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ وَأَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾[١]، فعندما تمطر السماء على أرض جرداء متشقّقة من شدّة القحط فإنّها تهتزّ وتربو، لتصبح مؤهّلةً لعودة الحياة إليها.

ونلاحظ في الآية الكريمة تأكيدًا أوّلًا يظهر في عبارة ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ﴾، ثمّ يتبعه تأكيد ثانٍ مفاده ﴿وَأَنَّهُۥ يُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾. وفي ذلك البيان تأكيد عجيب على أحقّيّة مسألة إحياء الموتى، حيث ربط اللّه أحقّيّتها بأحقّيّته تعالى، وهو من عظيم الإشارات القرآنيّة حول هذا المعنى. إذ لاختيار كلمة «الحقّ» في هذا المورد سرّ جليل[٢]، بحيث إنه لو حُيِّد موضوع الربط بالمبدإ، أي «الحقّ»، لما استقام من تلك الدلالات شيء. فعند تثبيت أصل الموضوع «بأنّ اللّه حقّ»، يتّضح لناظرَيك أيها المؤمن أنّ اللّه بما هو حقّ سيحيي الموتى، وأنّه على كلّ شيء قدير، وأنّه، كما أتبع سبحانه البيان في سياق واحد متكامل، ﴿وَأَنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ لَّا رَيْبَ فِيهَا﴾، ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ يَبْعَثُ مَن فِى ٱلْقُبُورِ﴾[٣].

---

(١) سورة **الحجّ**، الآيتان ٥ و٦.

(٢) راجع كلام الؤلف حول «الحقّ» ودلالاته في الفصل الأوّل. [المحقّق]

(٣) سورة **الحجّ**، الآية ٧.

كأيّ شيء يبعثهم؟ كمثل إحياء الأرض الهامدة. فأجسام الأموات لا تحتفظ، بعد مرور الزمن، بمكانها عينه ووضعها السابق، بل إنّ قبورهم تصبح مندثرة المعالم تخطو عليها الناس، تصبح هامدةً تمامًا مع الأرض الهامدة. وهي تنتظر لحظة استمطار رحمة اللّه عزّ وجلّ ليخرج من الأرض أهلها كما يخرج نبات الأرض منها ﴿فَإِذَا هُم مِّنَ ٱلْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنسِلُونَ﴾[١].

كلّ ذلك، إذًا، من موارد الحقّ. وعندما نتأمّل ونتدبّر ما قدّمه لنا القرآن الكريم من مسائل العلوم الإلهيّة، نجدها حاضرةً في كلّ شأن من شؤون حياتنا، لتعلّقها بحضور الخالق عزّ وجلّ في هذا الوجود، الذي نعتبر نحن بنو البشر جزءًا منه. وحينها نكتشف حقيقة أنّ اللّه سبحانه حقّ.

نفس العبرة يمكن اكتشافها من تدبيره تعالى في شؤون السماء والأفلاك، بعد التأمّل العميق والتفكّر الدقيق، كيف هي في حركتها الدائمة ذهابًا وعودًا. قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَـٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[٢]، والآية الكريمة واضحة في دلالتها: الذكر مع الفكر.

إنّ لمسألة التفكّر في خلق السموات والأرض أثرها الخاصّ في مستويات الوجود الإنسانيّ كافّة: القلب، والنفس، والروح، والعقل. وإنّ من عظيم أثرها التسليم للباري عزّ وجلّ، والاعتراف بربوبيّته باعتباره السيّد المالك المدبّر. لذا، وبدون إضافة أيٍّ من

---

(١) سورة **يس**، الآية ٥١.

(٢) سورة **آل عمران**، الآية ١٩١.



حروف العطف الدالّة على مرور الزمن تأتي، في سياق النصّ، عبارة الإفصاح عن النتيجة النابعة عن التفكّر ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا﴾[١]؛ قد آمن المتفكّرون الذاكرون بأنّك ربّنا لم تخلق ما خلقت عبثًا، ولهذا ربطه ببرهان الحكمة. ثمّ قولهم ﴿سُبْحَٰنَكَ﴾[٢]، تسبيحًا له وتنزيهًا عن أن يشابهه أحد أو شيء. ﴿فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾[٣]، وهنا تظهر معاينة الخوف والرهبة من موضوع النار والعذاب والشقاء كنتيجة لذلك التأمّل.

١.ج.٣. نموذج آخر ذو علاقة بالتاريخ:

حيث تحثّنا الآيات المباركة على تتبّع القصص التاريخيّة بغية معرفة الحدث واستنباط الحكمة من سرده. إذ إنّ أهمّ ما يريده البارئ منّا من تتبّع السرد القصصيّ في القرآن هو الالتفات إلى دلالات الأحداث التاريخيّة، لا مجرّد معرفة الحدث. ومن أبرز النماذج القصصيّة التي قد تثمر البحث في هذا السياق ما يلي:

١. النموذج الأوّل:

قصّة النبيّ إبراهيم عليه السلام، الذي ارتقى في مراتب القرب من اللّه بأن اتّخذه اللّه خليلًا، وكان في رقيّه وسيره إلى اللّه يعلّم الأجيال

---

(١) الآية نفسها.
(٢) الآية نفسها.
(٣) الآية نفسها.



الآتية من بعده من أهل الإيمان. فكان خير أسوة للمقتدين.

لقد بدأت رحلة إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ بالتأمّل، حيث نظر في الكواكب تارةً وفي القمر أخرى وفي الشمس ثالثة، باحثًا فيها عن الهدى، فلم يرَ منها، على شدّة زهوها، إلّا الأفول، فعبّر بلسان الفطرة الإنسانيّة عن إنكاره لما رأى ﴿قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْآفِلِينَ﴾[1]، وأنّ ربّه لا بدّ وأن يكون حاضرًا، لا يغيب في حال من الأحوال. هذه التأمّلات باتت منارةً لكلّ من يريد أن يتربّى على أصول وأسس الإيمان.

وممّا يمكن الاستفادة منه أيضًا، في هذا الإطار، ما ذكرته الآيات القرآنية من موقف إبراهيم الخليل عَلَيْهِ السَّلَامُ حين سؤاله ربّه سبحانه عن عظيم أمر إحياء الموتى، حيث قال: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾[2]، لقد طلب الخليل من ربّه سبحانه أن يريه كيف خلق الخلق أو كيف يعيد الخلق. إنّ أوّل الدلالات التي يمكن استفادتها قبل استكمال عمليّة العرض القصصيّ واستخلاص العبر هي:

- إنّ هذا السؤال يحاكي رغبةً كامنةً في عمق الحقيقة الإنسانيّة، قد يكبتها الإنسان أحيانًا، إلّا أنّها موجودة فيه تلحّ عليه بالسؤال من آن إلى آخر.

- إنّ باب السؤال مفتوح، حتّى عن كيفيّة خلق اللّه سبحانه لمخلوقاته. فلا يجب الاعتراض على أيّ نوع من الأسئلة الوجوديّة، لأنّ العقل مفتوح دومًا على السؤال والإجابة.

---

(١) سورة **الأنعام**، الاية ٧٦.

(٢) سورة **البقرة**، الآية ٢٦٠.





والاستفسارات التي تصدر بعفويّة هي من أعقل وأهمّ وأصعب الأسئلة، كأسئلة الأطفال مثلًا.

وبالعودة إلى معالجة الحدث نقول إنّ السؤال المطروح هنا هو في كيفيّة حصول الخلق، وليس في أصله، لأنّ الأصل هو اللّه عزّ وجلّ، وهذا واضح عند خليله عَلَيْهِ السَّلَامُ. ويوضحه أنّه أجاب ربّه عند سؤاله إياه: ﴿أَوَ لَمْ تُؤْمِنْ﴾[١] بكلمة «بلى»، فهو مؤمن بذلك ولكنّ الإحاطة بالكيفيّة تبثّ في قلبه الاطمئنان، ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾[٢][٣].

---

(١) الآية نفسها.

(٢) الآية نفسها.

(٣) لا بدّ هنا من أن نشير إلى معنى الاطمئنان المذكور في الآية، لألّا يتوجّه الفهم إلى أنّ نحوًا من الشكّ والارتياب كان يخالط إيمان نبيّ اللّه الخليل عَلَيْهِ السَّلَامُ. ولهذه الغاية ننقل كلام العلّامة الطباطبائي في تفسيره معنى الاطمئنان ذاك، يقول (قده): «قوله تعالى حكايةً عنه عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾، مطلق يدلّ على كون مطلوبه عَلَيْهِ السَّلَامُ من هذا السؤال حصول الاطمئنان المطلق وقطع منابت كلّ خطور قلبيّ، فإنّ الوهم في إدراكاتها الجزئيّة وأحكامها لمّا كانت معتكفةً على باب الحسّ، وكان جلّ أحكامها وتصديقاتها في المدركات التي تتلقّاها من طريق الحواس، فهي تنقبض عن مطاوعة ما صدّقه العقل، وإن كانت النفس مؤمنةً موقنةً به، كما في الأحكام الكلّيّة العقليّة الحقّة من الأمور الخارجة عن المادّة الغائبة عن الحسّ فإنّها تستنكف عن قبولها وإن سلمت مقدّماتها المنتجة لها، فتخطر بالبال أحكامًا مناقضةً لها، ثمّ تثير الأحوال النفسانيّة المناسبة لها لاستنكافها فتقوى وتتأيّد بذلك في تأثيرها المخالف، وإن كانت النفس من جهة عقلها موقنةً بالحكم مؤمنةً بالأمر فلا تضرّها إلّا أذًى، كما أنّ من بات في دار مظلمة فيها جسد ميّت فإنّه يعلم أنّ الميّت جماد من غير شعور وإرادة فلا يضرّ شيئًا، لكنّ الوهم تستنكف عن هذه النتيجة وتستدعي من المتخيّلة أن تصوّر =



وإنّ ما يمكن لنا استفادته من هذه الآية المباركة أنّ ذكر هذه الحادثة ومثيلاتها في القرآن الكريم يجيب بالأدلّة الحسّيّة على حصول مسألة الإماتة ثمّ الإعادة لمن لا سبيل له للإيمان إلّا عبر المحسوسات. وهذا لطف إلهيّ بالعباد، إذ الإجابة عن أيّ تساؤل تُحدث في معرفة الإنسان تطوّرًا جدّيًا، وهذا الطموح للتطوّر في المعرفة يجب أن يكون موجودًا عند كلّ مؤمن، فيأمل مثلًا رؤية الجنة والنار بحقائق الإيمان معاينةً. لكن تحقيق ذلك سبيله السعي الحثيث المترافق مع إعمال عناصر الإحساس الإنسانيّ الأساسيّة، التي يقع في رأس قائمتها مسألة حبّ اللّه عزّ وجلّ.

وعلينا أن نعلم أيضًا أنّه لا يمكن أن يصدر عن نبيّ اللّه الخليل، مع ما اكتنف قلبه من مهابة الباري وتقديسه، مثل هذا السؤال إلّا لو كان منشأ صدوره نحوٌ من دلال الحبيب على محبوبه، وقد صدر عنه هذا السؤال من موقع المتعبّد لا المعترض، لأنّه أجاب عن وجود الإيمان عنده براحة وثقة تامّين، لكنّ حصول اطمئنان القلب متعلّق قهرًا بالتفاصيل.

والإنسان عند بلوغه المستوى الذي يرى فيه حضور اللّه تعالى في كلّ تفصيل من تفاصيل حياته، وفي كلّ جزء من جزئيّاتها، يشعر بآثار رحمته وألطافه في كلّ ما حوله، فيزداد إيمانه ويترقّى. وذلك مشير إلى عدم انحصار سبيل الترقّي بالعزلة عن الخلائق والاختلاء

= للنفس صورًا هائلةً موحشةً من أمر الميّت ثمّ تهيج صفة الخوف فتسلّط على النفس، وربما بلغ إلى حيث يزول العقل أو تفارق النفس» [**الميزان**، الجزء ٢، الصفحة ٣٧٨]. وبه يتبيّن معنى الاطمئنان المسؤول. [المحقّق]



للعبادة، بل المطلوب هو حضور اللّه في كلّ موقف من مواقف الإنسان مع اختلاطه بغيره من بني جنسه. بل لعلّه بذلك يزيد عن كونه مجرّد عابد إلى كونه عابدًا نافعًا، ينتفع منه العباد ويهتدون بما قد يرشدهم إليه من سبل الرشاد، ولقد صرّحت الآيات الكريمة بهذا المعنى مرارًا: ﴿سِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ﴾[١]، ﴿ٱنتَشِرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ﴾[٢]، ولنعم ما قدّر العرفاء في أسفار السالكين من أنّ تمام السفر يكون بالعودة إلى الخلق بشريطة أن يكون ذلك بالحقّ وله[٣].

لقد علّمنا نبيّ اللّه الخليل درسًا مفاده أنّ مقامات القرب من اللّه سبحانه وتعالى يجب أن تكون من ضمنها المعاينة لسرّ القدر وسرّ الحياة. لأنّ هنالك أسئلةً عديدةً متعلقةً بالكيفيّة موجودة في معرفة سرّ القدر، وتحصيل الإجابة عنها، ولو بالمعرفة الإجماليّة، يجعل في النفوس اطمئنانًا راسخًا، وهذه درجة من درجات الرقيّ والقرب من اللّه سبحانه وتعالى.

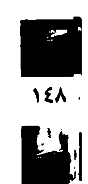
ونطالع بعد ذلك إجابته سبحانه لإبراهيم قائلًا: ﴿فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ ٱلطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ ٱجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ٱدْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ

---

(١) سورة **آل عمران**، الآية ١٣٧.

(٢) سورة **الجمعة**، الآية ١٠.

(٣) وأسفار السالكين إلى اللّه في العرفان الشيعيّ أربعة، أوّلها السفر «من الخلق إلى الحقّ»، وثانيها السفر «من الحقّ إلى الحقّ بالحقّ»، وثالثها السفر «من الحقّ إلى الخلق بالحقّ»، ثمّ رابعها وختامها السفر «من الخلق إلى الخلق بالحقّ» وهو الخاصّ بالأنبياء عليهم السلام. للوقوف على معنى السفر المطلوب عمومًا، كما وتفصيل كلّ مرحلة من مراحل الأسفار الأربعة انظر، **رسالة الولاية: في بيان معنى الولاية بحسب الحقيقة**، الصفحات ٧٤ إلى ٧٦. [المحقّق]



سَعْيًاۚ وَٱعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[١]، وبذلك يُري اللّه خليله ما سأل ويجعل في قلبه أرقى وأرفع درجات الاطمئنان المبنيّ على الإيمان الراسخ، وفي هذا الشاهد أيضًا ردّ على شبهة علم اللّه التفصيليّ - التي أسلفنا ذكرها - لأنّ الآية تطلعنا أنّ كلّ طير سيرجع تمامًا كما كان قبل التقطيع والخلط مع أجزاء الطيور الأخرى، فاللّه العزيز هو صاحب القدرة التي لا تخرم.

٢. النموذج الثاني:

قال تعالى في سورة **البقرة**: ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَٱدَّٰرَٰٔتُمْ فِيهَاۖ وَٱللَّهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ * فَقُلْنَا ٱضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَاۚ كَذَٰلِكَ يُحْيِ ٱللَّهُ ٱلْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[٢].

لقد أعطى الباري عزّ وجلّ الناس - في ذلك الزمان - حقائق موضعيّة. إذ حينما قتلت جماعة منهم شخصًا فأعاد عزّ وجلّ إحياءه من جديد لإظهار حقيقة أمر قتله بعد أن طمست، فقد أضفى بذلك تحوّلًا على حياة هؤلاء عبر لفته إيّاهم إلى موضوع الخلق، فضلًا عن إقامة الدليل على وجوده سبحانه، لأنّ في إحياء الميّت - بمعنًى من المعاني - تأكيدًا على هذه القوّة الغيبيّة القاهرة العظيمة. إذًا، فإنّ سرد هذه القصّة غايته الأخيرة إثبات مسألة إحياء الموتى، وقد ظهرت في سياق الآية ﴿كَذَٰلِكَ يُحْيِ ٱللَّهُ ٱلْمَوْتَىٰ﴾، كما أنّ فيها تأكيدًا على المبدإ الذي يضفي الحياة على مخلوقاته؛ وعمليّة الإحياء هذه

---

(١) سورة **البقرة**، الآية ٢٦٠.

(٢) سورة **البقرة**، الآيتان ٧٢ و٧٣.



إنّما تتمّ كما حصل وشاهد أصحاب الحادثة ﴿وَيُرِيكُمْ ءَايَٰتِهِۦ﴾.

فالآيات علامات وإشارات تدلّ على أمر ينبغي الالتفات إليه. وحقيق أن تصل بنا هذه الآيات إلى نتيجة تمثّل الغاية من سرد القصّة، وقد أوضحها عزّ وجلّ بقوله: ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾.

إنّ من أهمّ الثمار العمليّة لمسألة السرد تحقيق التعقّل في النفس، إذ من مدلولات طرح الحوادث من هذا النوع – التي قد تحصل ولو لمرّة واحدة فقط، إذ الباري عزّ وجلّ لا يتدخّل مباشرةً في كلّ عمليّة قتل ليحيي الميت، أو عند وجود قوم مؤمنين يتبعهم فرعون ما، فلا ينشقّ البحر دائمًا لهم ليجتازوه ويغرق فرعون العصر وجنوده – تقديم الإشارة الأكيدة على ما يُطلب حصول التعقّل به. التعقّل الذي يربط المرء به بين الأمور، فيُحدث في النفس حالةً وثيقةً بين الانطباع، أو القناعة النفسيّة، وبين الشيء الذي نتوجّه إليه ونعقله. وفي هذه العمليّة، يصبح الأمر كأنّما هو جزء منّا[1].

---

(١) قدّم المؤلّف عند وصوله إلى هذه النقطة مثالًا معاصرًا لحالة الاعتبار من سير الأحداث، فقال ما مفاده إنّ من الأمثلة المعاصرة لأحداث تحيي في النفس عامل التعقّل حرب العام ٢٠٠٦ بين العدوّ الإسرائيليّ والمقاومة الإسلاميّة التي انتهت بالنصر الإلهيّ.

ثمّ أشار بغضّ النظر عن سير الأحداث فيها إلى مسألتَين هامّتَين في هذا المورد هما:

الأولى: أنّه حينما تحدّث قائد المقاومة الإسلاميّة السيّد حسن نصر اللّه عن أنّ المقاومة لا تطلب دعمًا من أحد، وأنّ توكّلها كلّه على اللّه وحده، فهو قد رسم بحديثه هذا صورةً في الأذهان تجسّد كلام أمير المؤمنين عليّ عليه السلام من أنّ اللّه عزّ وجلّ يختبر المؤمنين ويمتحنهم، وحينما يرى إخلاصهم ينزل النصر عليهم. ما يعني أنّ مسألة التوكّل على اللّه تعالى مع الثبات على الهدف =

إذًا، كلّ السياقات والمؤشّرات التي يحدّثنا الباري عزّ وجلّ فيها عن مواضيع لها ارتباط بالطبيعة، والنبات، والنوم، وإحياء الموتى أمام أعين الناس، مرتبطة بقيمة عليا هي الثمرة والأصل الذي ينبغي العمل عليه: إيجاد حالة اطمئنان نفسيّة تعقل معها النفس الحدث وما حصل فيه. أمّا في حال عدم حدوث هذا النحو من عبرة التعقّل، فإنّنا لن نعي مضمون معنى المعاد والآخرة.

بعد ذلك يطرح الباري عزّ وجلّ الموضوعات على مستوى التقرير.

= المراد تحقيقه تغيّر كلّ الموازين وتقلب كلّ النتائج نتيجة هذه الدرجة العالية من الإيمان رغم قناعة كلّ العالم بعكس ذلك.

المسألة الثانية: أنّ هناك صنفان من الناس: صنف الذين يتأثّرون، ويكون تأثّرهم مجرّد ردّة فعل تجاه الأحداث الواقعة؛ وصنف آخر هم الذي يعقلون.

الصنف الأوّل تأثّر بالنصر الإلهيّ واحتفل به بفرح كبير، لكنّه لو قيل له بأنّ حربًا مماثلةً ستقع في الغد القريب، فإنّه قد ينسى عِبَرَ الحرب الأولى ويتراجع عن موقف الفرح بنتائجها. والسبب في ذلك عدم حصول ربط نفسيّ لديه بين المبدإ والنتيجة، أي بين الأصل والثمرة المترتّبة على هذا الأصل. بالتالي، لم يجنِ عبرةً تصله بحقائق الأمور، بل كان تأثّره سطحيًّا بالنصر والفرح له. وقد عبّرت الروايات الشريفة عن أمثاله بأنّه من الذين أخذوا دينهم من الرجال، ومن أخذ دينه من الرجال ردّته الرجال. بينما الذين يأخذون دينهم من الله عزّ وجلّ ومن كتابه الكريم وسنة نبيّه صلّى الله عليه وآله، فإن الروايات تذكرهم بأنّ الجبال تزول ولا يتزلزل الواحد منهم. هؤلاء هم أهل التعقّل، الذين لا يكتفون بالظواهر من الأحداث، بل يبقون على ذلك الربط في نفوسهم نتيجة التعقّل الدائم للأحداث ومجرياتها وهم الصنف الثاني. [المحقّق]



١.ج.٤. من الأرض وإليها:

كثيرة هي الآيات القرآنيّة التي تحدّثت عن خلق الإنسان من طين الأرض، ومن ذلك قوله سبحانه: ﴿وَٱللَّهُ أَنۢبَتَكُم مِّنَ ٱلۡأَرۡضِ نَبَاتٗا﴾[١]، وفي ذلك من الدلالات ما لا يخفى على ذي لبّ. وقد يُتصوّر من مسألة الخلق أنّ هنالك أرضًا مفصولةً عن السماء، وروحًا سماويّةً نزلت من عند اللّه إلى الأرض فكان الخلق، وكأن لا علاقة للأرض بالإنسان السماويّ، وذلك باطل لأنّ الأرض كما السماء كلّها للّه ﴿لَهُۥ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۗ﴾[٢].

إنّ مسألة خلقنا قد بدأت من الأرض، حيث أنبتنا اللّه سبحانه منها إنباتًا. ففي هويّة المرء نحوُ انتماءٍ إلى الأرض، لأنّ كلمة نبات أو إنبات توحي بوجود بذرة أساسيّة وخميرة أوّليّة له في الأرض، تُسقى بإرادة إلهيّة لتُحدث نموًّا خلقيًّا له. وقد تحدّثت روايات عديدة عن طبيعة خلق اللّه عزّ وجلّ لآدم النوع، حيث قبض سبحانه قبضةً من طين ثمّ أُسقيت ماءً إلهيًّا ﴿وَجَعَلۡنَا مِنَ ٱلۡمَآءِ كُلَّ شَيۡءٍ حَيٍّۚ﴾[٣]، فتخمّرت تلك الطينة - التي هي من الأرض - ونمت تمامًا كالنبات الذي يحتاج إلى فترة معيّنة كي يأخذ مجالاته في بيئته المحيطة، حتّى ينمو ويكبر[٤].

---

(١) سورة **نوح**، الآية ١٧.

(٢) سورة **البقرة**، الآية ١٠٧.

(٣) سورة **الأنبياء**، الآية ٣٠.

(٤) ورد في المرويّ عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «حدّثني أبي أنّ اللّه عزّ وجلّ قبض قبضةً من تراب التربة التي خلق منها آدم عليه السلام فصبّ عليها الماء العذب الفرات ثمّ تركها أربعين صباحًا، ثمّ صبّ عليها الماء المالح الأجاج فتركها =





بعد ذلك، وليكون الإنسان خلقًا آخر جامعًا بين مياه السماء وطين الأرض ﴿ثمّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا﴾[1]، فإنّه يعود إليها ويدفن فيها عند انتهاء فترة حياته في هذه النشأة، ثمّ يخرجه اللّه إخراجًا. وقد ورد في أدبيّاتنا الإسلاميّة في خصوص النشر بعد الموت أنّ السماء تمطر فترةً تختمر فيها الأرض، ثمّ بعدها يكون البعث، وفي ذلك إشارات رمزيّة إلى معانٍ عميقة خاصّة، حيث

= أربعين صباحًا، فلمّا اختمرت الطينة أخذها فعركها عركًا شديدًا فخرجوا كالذرّ من يمينه وشماله[...]» [**أصول الكافي (ويليه الروضة)**، الصفحة ٣٣٣]، وأورد صاحب **العوالي** حديثًا قدسيًّا مضمونه: «خمّرت طينة آدم بيدي أربعين صباحًا»، وعلّق عليه بقوله: «أشار بقوله «خمّرت» إلى استخلاص تلك الطينة واستخراجها منها، وكون التخمير في تلك المدّة عبارة عن حصول الاستعداد لقبول فيض الصورة بسبب حصول ذلك التخمير واستخلاصه» [**عوالي اللئالي [اللآلي]**، الجزء ٤، الصفحة ٩٨]، وهو قريب من مراد المؤلّف في المورد أعلاه، ومنه أيضًا ما نُقل عن أمير المؤمنين عليه السلام في **نهج البلاغة** في كلامه عن صفة خلق آدم أنّه قال: «ثمّ جمع سبحانه من حَزن الأرض وسهلها، وعذبها وسبخها، تربةً سنّها بالماء حتّى خَلَصت، ولاطها بالبلّة حتّى لَزَبَت، فَجَبَلَ منها صورةً ذات أحناء ووصول وأعضاء وفصول، أجمَدَها حتّى استمسَكَت وأصْلَدَها حتّى صَلْصَلَتْ لوقت معدود وأمد معلوم، ثمّ نفخَ فيها من روحه فمَثُلَت إنسانًا ذا أذهانٍ يُجيلُها وفِكَرٍ يتصرّف بها وجوارح يخْتَدِمُها وأدواتٍ يُقَلِّبُها ومعرفةٍ يَفْرُقُ بها بين الحقّ والباطل» [**نهج البلاغة**، الصفحتان ٢٨ و٢٩، الخطبة ١]، وهو من جليل الكلام في تفصيل تكوين هذه التربة وإعدادها، وقد اعتبره صاحب **العوالي** هو معنى التخمير الوارد الإشارة إليه في الحديث القدسيّ السابق [انظر، **عوالي اللئالي [اللآلي]**، هامش الصفحة نفسها]. وهنالك في المرود نفسه روايات عديدة لا يتّسع المقام هنا لعرضها. [المحقّق]

(١) سورة **نوح**، الآية ١٨.



تختمر البشريّة كنبات الأرض، فيخرجون منها إلى ربّهم[١]. وإنّ في الآية المباركة لفتة واضحة إلى موضوع الآخرة، حميمة جدًّا، بحيث يجعل في العيش على هذه الأرض نحوًا من العيش للحظة المصير المنتظر، كما وشيئًا من الحنان للحياة الأخرويّة، دون أن يخرج من أرض خلقته الطينيّة.

---

(١) صرّحت بهذا المعنى آيات عدّة من الكتاب الكريم شبّهت مسألة نشأة الموتى وبعثهم بمسألة نشوء النبات وخروجه من الأرض، مثبتةً للمطر في تلك العمليّة دورًا أساسيًا، قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ ۖ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَٰهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ ٱلْمَآءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ ۚ كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ ٱلْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الأعراف/ ٥٧]، وقال: ﴿وَٱلَّذِى نَزَّلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءًۢ بِقَدَرٍ فَأَنشَرْنَا بِهِۦ بَلْدَةً مَّيْتًا ۚ كَذَٰلِكَ تُخْرَجُونَ﴾ [الزخرف/ ١١]، وقال: ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً مُّبَٰرَكًا فَأَنۢبَتْنَا بِهِۦ جَنَّٰتٍ وَحَبَّ ٱلْحَصِيدِ﴾ [ق/ ٩]، فإنّك ترى واضحًا أنّه تعالى بعد ذكر كيفيّة نزول الماء من السماء على الأرض الميتة وإحيائها بعد موتها يردف معقّبًا بأنّ خروج الموتى من قبورهم كذلك يكون بعبارات: ﴿كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ ٱلْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ﴾ و﴿كَذَٰلِكَ تُخْرَجُونَ﴾ و﴿كَذَٰلِكَ ٱلْخُرُوجُ﴾، وهو من الشواهد القرآنيّة على ما أورده المؤلّف. أمّا ما ورد في المرويّ عن أهل بيت العصمة عليهم السلام عن مسألة مطر السماء قبل البعث، فمنه ما ورد في طرق ثلاثة مختلفة عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «إذا أراد الله أن يبعث الخلق أمطر السماء على الأرض أربعين صباحًا، فاجتمعت الأوصال ونبتت اللحوم» [**معالم الزلفى**، الجزء ٢، الصفحة ١٣٦]، وعنه أيضًا عليه السلام ضمن كلام طويل في كيفيّة إحياء الله تعالى الموتى يقول: «فإذا كان حين البعث مطرت الأرض مطر النشور فتربو الأرض، ثمّ تمخّض مخض السقاء فيصير تراب البشر كمصير الذهب من التراب إذا غُسل بالماء، والزبد من اللبن إذ مخض، فيجتمع تراب كلّ قالب إلى قالبه، فينتقل بإذن الله القادر إلى حيث الروح، فتعود الصور بإذن المصوّر كهيئتها وتلج الروح فيها، فإذا قد استوى لا ينكر من نفسه شيئًا» [**معالم الزلفى**، الجزء ٢، الصفحتان ١٣٧ و١٣٨]، وغيرها من الموارد، وكلّها شواهد بيّنة على المطلوب. [المحقّق]

والملفت أنّ في الشريعة دلالات ملفتة حول أحكام ومستحبّات الدفن، من مثل استحباب الدفن في دار السلام، وأن تكون الأرض صالحةً، وأنّ إكرام الميت دفنه، ووجوب الدفن في الأرض، وغير ذلك كثير.

لكنّ الأهمّ من ذلك أنّ الفرضيّة التي تسمح بتحسين كلّ ظروف الآخرة متعلّقة بالأرض التي نعيش عليها حياتنا، لأنّ الدنيا وأرضها مزرعة الآخرة، وهي الفرصة الوحيدة لرقيّ الإنسان في مدارج القرب الإلهيّ، فلا يقلّلنّ أحد من شأنها.

١.د. مناقشة القرآن الكريم لمن جحد أمر المعاد

لقد مرّ في موضوع البراهين التي تربط بين المبدإ والمعاد بعض من الردود القرآنيّة على منكري أمر المعاد، حيث بدا واضحًا أنّه تعالى بمجمل تلك الآيات الكريمة يعيد إنكار أهل الجحود للمعاد إلى أسباب نفسيّة.

قال تعالى في سورة **الجاثية**: ﴿وَقَالُوا۟ مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ ۚ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾[١]. «قالوا» إشارة إلى جماعة أهل الجحود الذين تقتصر الحياة عندهم على النشأة الدنيا، فينكرون كلّ اعتقاد بأيّ حياة بعدها.

إنّ قناعة أكثر الناس بأنّ ما يملكونه من هذه الأرض هو حقّ لهم هو ما يدفعهم للتمسّك بها ولو على حساب مصيرهم، مستسلمين لانسجامات النفس مع الحياة دون اعتقاد بأنّ يوم

---

(١) سورة **الجاثية**، الآية ٢٤.



المحاسبة والمعاتبة والجزاء آتٍ لا ريب فيه، وإنّ واقع أنّ الأرض ليست ملكًا لواحدنا، بل للّه عزّ وجلّ وما نحن إلّا مُستَخْلَفين فيها، وبالتالي لا يصحّ لنا التصرّف بما يوحي به مزاجنا، بل فقط بما يأمر به الشرع المقدّس المعبّر عن إرادة المستَخلِف، إنّ هذا الواقع لا يعني لهم شيئًا. بل يتحرّكون بذهنيّة أصحاب الملك الذي لا يفنى، فلا تردعهم بعدها عظة أو تنبيه، لفقدهم الشعور بقرب العقاب. وهذا يصل بصاحبه للإيمان بالعبثيّة فيقول: وما يهلكنا إلّا الدهر، بمعنى أنّه لا شيء يهلكنا إلّا انقضاء أيّام هذه الحياة الدنيا. فالمشكلة، إذًا، كامنة في القناعة بالاقتصار على المدى الضيّق للحياة الدنيا.

اللافت في الآية الكريمة تقديم الإطار السلبيّ على الإيجابيّ بذكر الموت قبل الحياة ﴿نَمُوتُ وَنَحْيَا﴾. ولعلّ في ذلك إشارةً - بالإضافة إلى إشارة الموت والحياة عبر الولادة - إلى الذين يؤمنون بتكرّر العودات إلى الحياة الدنيا، عبر ما يسمّى بالتناسخ أو التقمّص[1]. والدهر هو ظرف الزمان الأوسع الممتدّ من بدايات الحياة إلى نهاياتها، حيث ينتهون بحسب منطقهم ﴿وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ﴾. وهنا يؤسّس القرآن الكريم لمنطق مختلفٍ للردّ على هؤلاء في قول اللّه ﴿وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ﴾، إذ كلّ منطقهم هذا مبنيّ على فراغ لا واقعيّة علميّةً له، وقد صرّحت آيات الكتاب الكريم بأنّ اللّه سبحانه لم يُشهد هؤلاء خلق السماوات والأرض ولا خلق أنفسهم[2]،

---

(١) سيتعرّض المؤلّف في الفصل الثالث لمعالجة مسألة التناسخ ومناقشتها تفصيليًّا. [المحقّق]

(٢) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿مَّآ أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ ٱلْمُضِلِّينَ عَضُدًا﴾ [الكهف/ ٥١]. [المحقّق]






فأنّى لمن لم يشهد أصل الخلق أن يدرك واقعه وحقيقته، ثمّ يقرّر على موجب معرفته هذه مآل أمور المخلوقات وانتهاءها، ثمّ إنّ عدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود، فإنّ كلّ ما يقرّونه محض ادّعاءات لا أصل عقليًّا لها. فعلى ماذا يكون في قول كهذا الاستناد؟ ويأتي الجواب: ﴿وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾.

لقد عالجت الآية الكريمة المسألة بموضوعيّة واضحة، فنرى اعتبار أصل الإشكال في مسألة المعاد - أو عالم ما بعد الموت - كامنًا في بناء المرء مورده على أساس احتمال عدم وجود ذلك العالم، وتبنّيه ذلك الاحتمال وتثبيته عقيدةً راسخة؛ وهنا يكمن الجحود. فالجحود، فضلًا عن كونه الرفض الأعمى، هو تبنّي قضيّة دون التثبّت من حقيقتها وعن عمًى في معرفتها.

سنكتفي في هذا المورد باستعراض الآية السابقة كنموذج على ردّ القرآن على أهل الجحود، دون أن يعني ذلك عدم وجود موارد أخرى صالحة لهذا المقام[1].

٢. نماذج من بعض الأحاديث الشريفة

لقد تمّ الإلفات سابقًا إلى أن نصّ المعصوم يستكمل دور الإيمان في حياة المؤمن. وإليك عرض وتحليل لبعض الأحاديث الشريفة

---

(١) وقد بات واضحًا للقارئ دخالة العامل النفسيّ السلبيّة عند منكري مسألة المعاد إذ قد سبقت من المؤلّف الإشارة إلى هذه المسألة. كما وسبق الكلام عن كيفيّة ردّ الله سبحانه على جحودهم وإنكارهم بدعوتهم إلى إصلاح ما في نفوسهم. [المحقّق]



استكمالًا لموضوع الدليل النقليّ:

٢.أ. عن النبيّ الأكرم صلّى اللّه عليه وآله وسلّم:

ورد عن النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله قوله:

«إنّ الرائد لا يَكذُب أهلَه، والذي بعثني بالحقّ نبيًّا، لتموتنّ كما تنامون، ولتبعثنّ كما تستيقظون، وما بعد الموت دار إلّا جنّة أو نار. وخلق جميع الخلق وبَعْثهم على اللّه عزّ وجلّ كخلق نفس واحدة وبعثها، قال تعالى: ﴿مَّا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾»[١].

إنّ إمكانيّة التأسيس على هذا الحديث مستندة على صدق خبر الرسول صلى الله عليه وآله، وهو ما نؤمن به ولا يشكّ فيه مسلم، وإنّ إخبار الرسول هو بقوّة الدليل العقليّ فيمكن لنا اعتماد هذا الصنف من المرويّات دليلًا على قضية البعث بعد الموت.

أمّا في تحليلنا لهذا الحديث، فنرى أنّ نبيّنا صلى الله عليه وآله قد شبّه في كلامه الموت بالنوم، حيث تكون النفس خارجةً عن دائرة سيطرة الجسد، الذي يكون بدوره في حالٍ من الركود، وبذلك فهي التي ترى وتتحرّك سارحةً في عالم الأحلام، خارجةً عن دائرة حدوده الضيّقة، وكأنّ ذلك العالم مختصّ بالنفس وحدها. وما يوحي به التشبيه مشير إلى أنّ السلطة بعد لحظة الموت للنفس وحدها، دون أن يكون للبدن أيّ علاقة بحركتها. فالموت كالنوم والبعث كالاستيقاظ بلا فرق بينهما.

---

(١) **الاعتقادات** للشيخ الصدوق، الصفحة ٦٤.

ويختم الرسول الأكرم حديثه الشريف بإشارة إلى أنّ كيفيّة الخلق واحدة بالنسبة إلى اللّه عزّ وجلّ بمعزل عن الكثرة أو القلّة، فحكم الأمر في كلّ الحالات واحد، وكأنّما كلّ الأنفس نفس واحدة يتمّ إحياؤها وبعثها بعد إماتتها بأمر من اللّه سبحانه وإذن منه، كما قال عزّ وجلّ: ﴿مَّا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾.

٢.ب. عن الإمام زين العابدين عليه السلام:

ورد في حديث عن الإمام عليّ بن الحسين عليه السلام قوله: «العجب كلّ العجب لمن شكّ في اللّه وهو يرى الخلق»[١]. وفي العَجَب الوارد استهجان ظاهر من شكّ الإنسان بوجود اللّه عزّ وجلّ ووحدانيّته وعظيم علمه وشأنه، في عين لحاظ خلقه عيانًا.

لا يمكن لكلّ هذه الخلائق أن تكون قد أتت من فراغ أو عبث، فكيف يمكن الشكّ بوجود اللّه سبحانه وحكمته؟ مورد العَجَب هو في عدم تفكّر هؤلاء أو اتّعاظهم، وفيه توجيه تربويّ لكيفيّة تأسيس المعتقد لدى الإنسان، والذي لا تكفي فيه مجرّد المعرفة، بل ينبغي أن يلازمها الإيمان الثابت في النفس، الحاضر فيها. وهو ما لا يمكن تحصيله إلّا بالاتّعاظ والتفكّر في خلق السموات والأرض. لذا، عليك أيّها الإنسان أن تتعرّف من الخلائق على ربّ الخلائق سبحانه وصفاته.

ثمّ يكمل: «والعجب كلّ العجب لمن أنكر الموت وهو يموت في كلّ يوم وليلة». كلّ نوم وعَوْد عن النوم هو موت وبعث. بل إنّ كلّ ساعة تمرّ على الإنسان وهو يودّع فيها ساعة مضت هي

---

(١) **بحار الأنوار**، الجزء ١٧، الصفحة ٢٤٠.



حالة من حالات الموت، وكذا كلّ نفَس يتنفّسه. وقد ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام قوله: «نفس المرء خطاه إلى أجله»[١]. وحيث إنّه لا يمكن إنكار أصل وقوع الموت، فالمعنى المروم متعلّق بسياق تعاطي الإنسان اليوميّ في حياته الدنيا، فالمرء قد يعمل وكأنّ حياته هذه هي الحياة التي لا موت فيها، وهذا إنكار للموت على النحو العمليّ. من هنا، أتى مورد التعجّب في الحديث المبارك.

«والعجب كلّ العجب لمن أنكر النشأة الأخرى وهو يرى النشأة الأولى». لماذا قد ينكر البعض وجود عالم بعد عالمنا طالما أنّ هذا العالم موجود؟ أضف إليه أن كلّ البراهين والأدلّة تساق مشيرةً إلى أنّ مقتضى العدالة والرحمة الإلهيّة أن يكون هناك استمرار للحياة في نشأة ثانية. هذا المورد من الحديث هو الذي يتناول موضوعنا (إثبات المعاد) والإمام يقدّمه في سياق استنكاري يبدأ فيه، كما رأيت، من استنكار الشكّ في اللّه ثمّ استنكار الشكّ في مسألة الموت ثمّ استنكار الشكّ في وجود عودة بعد الموت، وقد قدّم إمامنا عليه السلام استنكاره هذا دليلًا واضحًا لأنّه ربطه بمشاهدات يوميّة يشهدها كلّ إنسان ولا يسع أحد إنكارها.

«والعجب كلّ العجب لمن عمل لدار الفناء وترك دار البقاء»، الذي تنصبّ كلّ اهتماماته على كيفيّة ترتيب أموره الدنيويّة تاركًا دار البقاء. إنّ مورد العجب متعلّق بكلمتَي البقاء والفناء، فهو غير ملتفت إلى أن كلّ جهده المبذول يضيع على أمر زائل، إنّه يحاول تثبيت ما لا يمكن له الثبات والاستمرار أو البقاء، تاركًا دار البقاء الحقيقيّة. فالأمر،

---

(١) **نهج البلاغة**، الصفحة ٧٤٩، الحديث ٧٤.

إذًا، مرتبط بالجانب العمليّ، والمسألة تتطلّب تغييرًا في اعتبارات الإنسان ونظرته لما يحيط به من وقائع وحقائق بغية الوصول إلى مثل هذا المقام. وإن اختتام الإمام عليه السلام كلامه بهذه العبارة مؤشّر على ضرورة ربط الجانب الإيمانيّ بالجوانب العمليّة.

***

نجد في ختام هذا المستوى الثاني من الأدلّة أنّ المحور الأساس لطبيعتها هو كونها نقليّةً، لأنّ حكمها حكم الأمور السمعيّة المنقولة. ومن خلال كونها كذلك فإنّا نعتقد ونؤمن بها لا على مستوى التنبيه أو تحريك الشعور والوجدان النفسيّ فقط، بل لأنّ العمدة في ذلك كلّه هو أنّ إلهنا، خالقنا وخالق هذه الحياة، وكذلك أئمتنا أهل العصمة عليهم السلام، حدّثونا عن حياة أخرى سمتها الاستمراريّة، وبمقدار ثقتنا بهم تكون ثقتنا بكلامهم وقولهم.

وأصل معرفة الآخرة والإيمان بها معتمد، بالدرجة الأساس، على مستوى ثقة المعتِقد بصاحب المبدإ سبحانه، وقد حدّث عن نفسه بأنّه لا يخلف وعده، ووعدنا بأنّ هناك بعد موتنا رقدةً اسمها رقدة القبر، كما وحدّثنا عن وجود ساعة اسمها ساعة القيامة والحشر، حيث الخروج من القبور، والوقوف بين يدَيه يوم ذاك، والمآل بعدها إلى المصير الأخير؛ الجنّة أو النار.

بناءً عليه، فبمقدار ثقتنا به سبحانه وبصفاته وبكونه لا يخلف وعده تزداد عندنا مسألة الارتباط بما نعتقد من شؤون الآخرة.





ثالثًا: مستوى خاصّ الخاصّ، وفيه كيفيّة تقديم مناقشات الحكماء من المحقّقين حول موضوع الأدلّة

أقرّ جمهور الحكماء بمجملهم مسألة المعاد الروحانيّ، وهناك منهم من أضاف إمكانيّة إثباته بالبرهان والدليل العقليّ. أمّا في ما خصّ المعاد الجسمانيّ، فاعتبره غالبهم أمرًا غير قابلٍ للإثبات بالدليل العقليّ، ونعرض في هذا المورد نصّ ابن سينا القائل:

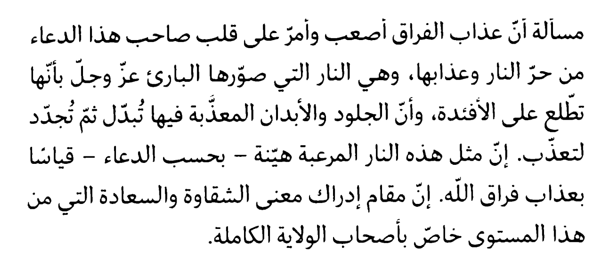
«إنّ المعاد منه ما هو منقول من الشرع، ولا سبيل إلى إثباته إلّا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوّة، وهو الذي للبدن عند البعث [...] وقد بسطت الشريعة الحقّة التي أتانا بها نبيّنا وسيّدنا ومولانا محمّد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِه حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن. ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهانيّ وقد صدّقته النبوّة وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالقياس اللتان للأنفس، وإن كانت الأوهام منّا تقصر عن تصوّرهما الآن»[١].

بمعنى أنّ هنالك نحوًا من المعاد يمكن إثباته بالدليل والبرهان العقليّ، فضلًا عن مصادقة الشريعة عليه. فالسعادة والشقاوة التي متعلّقها الأنفس يمكن إقامة الأدلّة والبراهين عليها وهي المعبّر عنها بالمعاد الروحانيّ، على رغم كون الأذهان - حتّى لو أطلق لها العنان - عاجزةً عن إدراك حقيقة تلك السعادة وتلك الشقاوة.

من مصاديق ذلك ما يرد في دعاء كميل: «إلهي هبني صبرت على عذابك فكيف أصبر على فراقك». إذ لا يمكن ذهنيًّا فهم

---

(١) **الإلهيّات من كتاب الشفاء**، الصفحات ٤٦٠ إلى ٤٦٢.



مسألة أنّ عذاب الفراق أصعب وأمرّ على قلب صاحب هذا الدعاء من حرّ النار وعذابها، وهي النار التي صوّرها البارئ عزّ وجلّ بأنّها تطّلع على الأفئدة، وأنّ الجلود والأبدان المعذَّبة فيها تُبدّل ثمّ تُجدّد لتعذّب. إنّ مثل هذه النار المرعبة هيّنة - بحسب الدعاء - قياسًا بعذاب فراق اللّه. إنّ مقام إدراك معنى الشقاوة والسعادة التي من هذا المستوى خاصّ بأصحاب الولاية الكاملة.

نقول إنّ الأذهان عاجزة عن إدراك معنى لذّة هذا الوصال، الذي كان عذاب النار، بما تحويه النار من بلايا يعظم على اللسان ذكرها، أهون على الإنسان من قطعه؛ إلّا أنّ ذلك لا ينافي إمكانيّة إقامة الدليل على ثبوت مثل هذه اللذّة، وفارق كبير بين إقامة الدليل على شيء وبين فهمه ومعايشته.

يكمل ابن سينا: «والحكماء الإلهيّون رغبتهم في إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنيّة، بل كأنّهم لا يلتفتون إلى تلك وإن أُعطوها»[1]، أي إنّهم لا يطلبون اللذّة البدنيّة ولا يأبهون بها حتّى لو قدّمت لهم، إذ ليس ذاك مطلوبهم، ولا يعظم ذلك عندهم قدرًا بالقياس إلى مرغوبهم من لذّة الأنس التي هي مقاربة الحقّ الأوّل سبحانه. فهم يعيشون في كنف الإحساس والوجد بلطف اللّه تعالى وعنايته.

وقد برز في إزاء كلام ابن سينا هذا فهمان متعارضان من قبل من سعى من الفلاسفة لتفسير كلامه، فاتّهمه بعضهم بالخروج عن الدين لأنّ في كلامه - حسب رأيهم - تصريحًا بإنكار المعاد

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٤٦٢.





الجسمانيّ، واعتبر بعضهم الآخر، كالشهيد المطهّري مثلًا، أنّ إيمان الشيخ الرئيس على درجة بالغة من العمق والشدّة، ذلك أنّه مصدّق بما ورد من طريق الشريعة حول مسألة المعاد، لإيمانه بالنبوّة، رغم عدم إقامته الدليل العقليّ عليه.

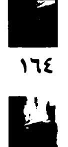
ويمكن بالتحليل استخلاص التالي من النصّ:

١. إنّ هذا النصّ موصّف للواقع قبل أن يتّجه نحو تحديد الموقف منه. فالذي وصل إليه ابن سينا في هذا الشأن هو عدم إمكانيّة تقديم أدلّة برهانيّة على المعاد الجسمانيّ[١]. ومعلوم أنّ ديدن الفلاسفة هو إقامة البراهين العقليّة على المسائل لا إعطاء الأحكام حتّى لو كان واحدهم مؤمنًا بهذه الأحكام لكونها ممّا نصّت الشريعة عليه. بمعنى أنّ عدم إقامته البرهان العقليّ على مسألة ما لا يدلّ على عدم إيمانه بها، لأنّ طرق الإيمان غير محصورة بأعمال العقل فقط، بل لذلك سبل أخرى لعلّ أبرزها الانجذاب الروحيّ لما تنصّ عليه الشريعة المقدّسة.

٢. أنّ ابن سينا يعتمد في منهاجه العقلَ والشريعةَ سبيلَين للإيمان، وفي هذا تجاوز لما عليه كثير من الذين أقرّوا انحصار سبيل الإيمان بالنصّ المنقول فقط. فاعتباره هذا - أي كون الأدلّة العقليّة وحضور المعرفة البرهانيّة واحدةً من سبل ومسالك الإيمان - يعتبر تقدّمًا فريدًا من نوعه في عصر كالذي عاش فيه الشيخ الرئيس.

---

(١) لإشكالات سترد لاحقًا.



ميزة حكمة الملّا صدرا

تسالم جمع الفلاسفة، ما قبل عهد ملّا صدرا، على التميز في عمليّة الاستدلال بين اعتماد الأدلّة العقليّة أداةً وبين اعتماد النقليّة منها. وقد ساد أنّ الدليل العقليّ قاصر في مورد الاستدلال على المعاد الجسمانيّ عن إقامة البراهين، كما تبدّى جليًّا في نصّ ابن سينا.

ولكنّ فلسفة الملّا صدرا امتازت عن سواها في ما حقّقته من مواءمة بين المسلكَين.

وهنا نشير، إذ لم يكن بدّ من الإشارة، إلى الدور الكبير الذي تنيطه فلسفة الحكمة المتعالية بالعقل. حيث تقرّ، في عين تقريرها ضرورة الإيمان بالنصّ إيمانًا تسليميًّا بما هو نقل معتمد يصحّ الركون إليه، عدمَ كونه مصدر الإثبات الوحيد على مسائل المعاد، وتعتبر أنّ للعقل نصيبًا من الجهد البرهانيّ على أصل مسألة المعاد، بل ولواحقها من الحقائق أيضًا. ففي حين لا يشكّ عالِم في كون النصّ الشرعيّ من قرآن ومرويّات حافلًا بالحقائق العالية التي تحاكي كلّ شأن من شؤون الإدراك والوجود، نجد للعقل من الأدوات ما يخوّله أن يخطوَ مستدلًّا ومبرهنًا على تلك الحقائق، فهو قد يكون كفيلًا، حتّى مع افتراض فصله عن أيّ استدلال نقليّ، بتقديم أدلّة وبراهين قويّة ومتينة.

لكنّ كمال العمليّة الاستدلاليّة في فلسفة ملّا صدرا يكون بما ذكرنا من مواءمة جهد العقل بحقائق النقل، إذ يمكن للعقل، إذا اعتمد النصّ قاعدةً ومستندًا، أن يصل إلى أعلى مراتب العلم



والكشف المعرفيّ، لأنّ النصّ من أهمّ الموارد التي يستفاد منها ويُعتمد عليها. إيضاح ذلك أنّ انطلاق العمليّة الاستدلاليّة من مسلّمات مرتكزة في الفكر يرفعها مكانةً ويرقى بها في سماء المعرفة لتبلغ أفهام الناس بصورة قطعيّة لا ارتياب معها. ومثاله أنّا لو أردنا إقامة دليل عقليّ على قاعدة «أنّ كلّ مخلوق معرّض للموت»، فلا أجدى من قليل من المشاهدة والمراقبة ضمن التجربة المعيشة لتقدير أنّ لكلّ مخلوق حركةً معيّنةً هو سائرها في رحلة حياته، وأنّ حركته هذه لا بدّ منتهية إلى حدٍّ معيّن تتوقّف عنده، ليصل صاحبها إلى الموت. في هذه الحالة فالاستدلال يكون سهل المؤونة لاستناده على مقدّمات باتت مسلّمةً في الذهن، ذلك أنّها نتجت عن معايشة تجارب الواقع. وكذا أمرنا ههنا، فاستدلالات العقل إذ تستند على مسلّمات الحقائق التي وردت في نصّ القرآن أو روايات أهل العصمة فإنّها تكون متينة التركيب، واضحة المعاني، مقبولة النتائج. وبهذا لا يعود من فارق حادّ بين النصّ والعقل، بل تتحقّق المواءمة بينهما.

بهذا فالملّا صدرا يجمع بين العقل والنصّ كمقدّمات موصلة إلى النتائج، فيستفيد أوّلًا من ما يقدّمه النصّ من إشارات ولفتات وتنبيهات، ثمّ يُعمل فرادة العقل الصافي لإقامة الدليل البرهانيّ على نفس الحقائق التي قدّمها النصّ، ليصل إلى عين النتائج المدرجة في النصوص من طريق البرهان المسنود بصراحة النصّ المقدّس.

وبتعبير آخر، فإنّ أجود ما يمكن للعقل أن يقدّم من تقريرات، بحسب حكمة صدرا، بحيث يصوغ براهين على كلّ شأن من شؤون



الوجود، هي ما يكون اتّكاءه فيه على ما من شأنه أن يخالج كلّ شأن من شؤون هذا الوجود، وكلّ حال من أحواله. وليس من مصداق لهذا الأمر أصدق من كلام اللّه عزّ وجلّ (القرآن الكريم) وكلام أهل العصمة الصادحين به، لأنّ فيه قيمةً وجوديّةً، لما يعبّر به عن حقائق الوجود وشؤونه. فحينما يقرأ المرء القرآن فكأنّما يقرأ سلسلة الوجود بمجملها، ومطالعة آياته المجيدة مطالعة لما في الآفاق والأنفس.

لذا، فلو أراد الإنسان تحقيق كمالات المعرفة، فلا يمكن لعقل أن يغتني عن النصّ، كما لا يمكن للنصّ أن يغتني عن العقل، بل بائتلافهما تكمن قوّة كلّ منهما، ولله درّ من قال: «العقل رسول باطن، والرسول عقل ظاهر»[١]، ففي قوله هذا من التدليل على

---

(١) لم أجد الحديث بحرفه في المصادر الحديثيّة التي شملها اقتفائي، ولكنّني وجدته مرويًّا عن النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله في كتاب لآية اللّه السيّد محمد تقي المدرّسي ينقله عن النبيّ صلى الله عليه وآله دون إحالة إلى أيّ من المصادر الحديثيّة، انظر، **التشريع الإسلاميّ: مناهجه ومقاصده**، الجزء ١، الصفحة ٩٠. وبالعموم، فإنّ في مرويّات أهل بيت العصمة عليهم السلام كثيرًا ممّا يعضد الحديث أعلاه ويوافقه معنًى، فعدم تحصيله من المصادر الحديثيّة لا ينفي صحّة دلالته. من هذه المرويّات ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «العقل رسول الحقّ» [**غرر الحكم**، الصفحة ٥٠، الحديث ٢٩٦]، وما ورد عن الكاظم عليه السلام في **الكافي** في كلام طويل لصاحبه هشام بن الحكم قال ضمنه: «يا هشام إنّ للّه على الناس حجّتَين: حجّة ظاهرة وحجّة باطنة، فأمّا الظاهرة فالرُّسُل والأنبياء والأئمّة عليهم السلام وأمّا الباطنة فالعقول» [**أصول الكافي**، كتاب العقل والجهل، الحديث ١٢، الصفحة ١٤]، وما ورد عنه عليه السلام: «إنّ اللّه تبارك وتعالى أكمل للناس الحجج بالعقول» [**ميزان الحكمة**، الجزء ٧، الصفحة ٢٦٩٥، الحديث ١٣٣٦١]، إضافةً إلى كثير غيرها في فضل العقل ممّا لا يمكن إحصاؤه. [المحقّق]





ضرورة اتّحاد مسارَي العقل والنصّ الذي يصدح به الرسول في رحلة المعرفة الإنسانيّة ما لا يخفى على عاقل.

بناءً على ما تقدّم، هل يقدّم الملّا صدرا براهين على المعاد الجسمانيّ؟

يعتبر ملّا صدرا أن عموم البراهين التي تقدّم على أصل مسألة المعاد لا يمكن إلّا أن تؤكّد جسمانيّة المعاد. بناءً على ذلك، يمكن لحاظ نقطتَين أساسيّتَين تستفادان من حكمته:

أولاهما إبطال انحصار الاستدلال على المعاد الجسمانيّ بالدليل النقليّ فقط، والقول بوجود أدلّة ملزمة على المعاد الجسمانيّ. والثانية، وهي من ألمع إضافاته الفلسفيّة، أنّ اللذّة والسعادة الإنسانيّة أو الألم والشقاء الإنسانيّ يكون في حقيقة الأمر بحسب رتبة الإنسان الوجوديّة التي تتأثّر بحقيقة الإنسان المعرفيّة.

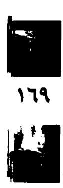
وإيضاح النقطة الثانية أنّ معرفة الإنسان لا تتحصّل له على نحو العارض والمعروض، بل إنّ المعرفة تتّحد بنفس الإنسان مشكّلةً لها إضافةً وجوديّةً ترتقي بها النفس في مدارج الوجود. فيصحّ القول إنّ الإنسان يترقّى وجوديًّا مع كلّ ترقٍّ معرفيٍّ يحصّله. وإنّ ذلك محصور بالعلم الصحيح فلا يمكن لفاسد العلوم أن يرقى بصاحبه، بل لا يكون في الأصل علمًا، كما ولا يمكن لعلم لا يزكّيه عمل أن يرقى بصاحبه، بل يكون عليه وزرًا إلى يوم القيامة. وبسط القول في هذه المسألة وغيرها من متعلّقات نظريّة اتّحاد العاقل والمعقول وافر في كتابات الملّا صدرا وكتابات شرّاحه.

من هنا يمكن القول إنّه إذا كان البرهان مصرّحًا بأنّ لذّة القرب

هي أعظم اللـذّات، فمعناه أنّ العلم الحقيقيّ إذا ارتقى بوجود صاحبه على النحو الذي سبق بيانه، فإنّ أصل وجود الإنسان يعيش نتيجة ذلك معنى لذّة القرب من اللّه سبحانه وتعالى، فترتبط بذلك اللذّة الوجوديّة بالمعرفة[١]. أمّا العلم الذي لا يعايشه صاحبه بحقيقة

---

(١) وهو أعلى مستويات اللذّة. واعلم أنّ اللذّة الإنسانيّة غير منحصرة باللذّة الحسّيّة من مأكل ومشرب وغيره، بل إنّ للإنسان لذّات باطنيّة هي أعظم عنده من اللذّات الحسّيّة، وإنّ أعظم اللذّات قاطبةً اللذّة العقليّة، وهي التي يشير إليها المؤلّف بكلامه عن ارتباط اللذّة الوجوديّة بالمعرفة.
وقد أشار الشيخ الرئيس في إشاراته إلى هذه المسألة بعد أن أبطل الزعم بانحصار اللذّة بالمحسوسات، فتراه يقول أوّلًا في أصل إثبات وجود لذّات باطنيّة أعظم من اللذّات الحسّيّة: «إنّه قد سبق إلى الأوهام العامّيّة أنّ اللذّات القويّة المستعلية هي الحسّيّة، وأنّ ما عداها لذّات ضعيفة وكلّها خيالات غير حقيقيّة»، وهو ظنّ باطل يسود فهم العوام ويعمل الشيخ هنا على إبطاله، فيكمل: «أليس ألذّ ما تصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات وأمور تجري مجراها؟»، أي إنّ أعظم اللذّات الحسّيّة هي هذه المذكورة، «وأنتم تعلمون أنّ المتمكّن من غلبة ما، ولو في أمر خسيس كالشطرنج والنرد، قد يعرض له مطعوم أو منكوح فيرفضه، لما يعتاضه من لذّة الغلبة الوهميّة. وقد يعرض مطعوم ومنكوح لطالب العفّة والرياسة مع صحّة جسمه في صحبة حشمه، فينفض اليد منهما مراعاةً للحشمة، فتكون مراعاة الحشمة آثر وألذّ لا محالة هناك من المنكوح والمطعوم. وإذا عرض للكرام من الناس الالتذاذ بإنعام يصيبون موضعه، آثروه على الالتذاذ بمشتهًى حيوانيّ متنافس فيه، وآثروا فيه غيرهم على أنفسهم، مسرعين إلى الإنعام به. وكذلك فإنّ كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه، ويستحقر هول الموت ومفاجأة العطب عن مناجزة المبارزين، وربّما اقتحم على الدُّهم ممتطيًا ظهر الخطر لما يتوقّعه من لذّة الحمد ولو بعد الموت، كأنّ ذلك يصل إليه وهو ميّت»، فتلك كلّها نماذج وأمثلة واقعيّة على وجود لذّات باطنيّة إنسانيّة هي آثَرُ عند الإنسان من اللذّات الحسّيّة، بل من أعظمها، وهو المأكول والمنكوح، طرحها الشيخ =



وجوده فلا يكون صاحبه عالمًا.

خلاصة رأيه في خصوص الآيات المَعَاديّة[1]

وهنا سنستعرض رأي الملّا صدرا في خصوص المسألة مورد الكلام، وذلك عبر معالجة نصّ له يبيّن فيه قراءته وفهمه لمجموعة الآيات التي تناولت موضوع المعاد، كما ووجه استدلاله بها على موضوع المعاد.

= ليصل إلى الخلاصة المطلوبة فيقول: «فقد بان أنّ اللذّات الباطنيّة مستعلية على الحسّيّة». ثمّ إنّه يطرح ثانيًا تقريره بكون اللذّة المعرفيّة العقليّة أعظم الجميع فيعقّب لاحقًا: «فإذا كانت اللذّات الباطنيّة أعظم من الظاهرة، فما ظنّك بالعقليّة؟»، وهو تقرير صريح منه بأنّ العقليّة بدورها أعظم من الباطنيّة، وعليه فهي أعظم اللذّات وأرفعها. أمّا تعليل ذلك فسيظهر عند تعريفه معنى اللذّة، إذ يعرّفها لاحقًا بأنّها: «هي إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرِك كمال وخير من حيث هو كذلك»، لأنّ اللذّة إذا كانت تابعةً لقوّة إدراكٍ ما وضعفه، فالحريّ أن تكون العقليّة أعظمها، لأنّ الإدراك في العقل أقوى وأصفى منه في أيّ من قوى الإنسان الأخرى، ظاهرها وباطنها. وهو ما ابتغينا هنا إيضاحه لما ورد في كلام المؤلّف. انظر تفصيل كلام الشيخ الرئيس في **الإشارات والتنبيهات**، الجزء ٤، الصفحات ٧ إلى ١١. [المحقّق]

(١) إلى هنا يكون المؤلّف قد قدّم في مسألة الأدلّة ما فيه كفاية للطالب. إلّا أنّه سيتابع في الصفحات التالية من الفصل الثاني عرض المسألة وإيضاحها عبر استعراض جملة خصائص قدّمها ملّا صدرا الشيرازي بناءً على فهمه للآيات المعاديّة. وهو بذلك يثمّن البحث بما يمكن أن تتمّ معه عند القارئ رؤية متكاملة وفهم كامل لموضوع المعاد وواقع النشأة الأخرى. هذا كلّه يعتبر خير إتمام لوجهة البحث الأولى (الإثباتية)، وخير تمهيد لوجهته الثانية التي سيصير البحث إليها في الفصل التالي وهي وجهة دفع الشبهات المطروحة حول المعاد الجسمانيّ. [المحقّق]







يقول الملّا صدرا في مباحث النفس من كتابه **الأسفار الأربعة** ما نصّه: «الغرض الأصليّ من الآيات المعَاديّة يحوم حول بيان منهجين شريفين في بيان المعاد وحشر النفوس والأجساد. أحدهما إثبات ذلك من جهة المبدإ الغائيّ ولزوم الغايات للطبائع الجوهريّة»[١].

ومقصوده أنّ من جملة الآيات القرآنيّة التي ساقت البراهين في بيان موضوع المعاد آيات تحدّثت عن غاية اللّه من خلقه، وإلى الوجهة التي هو موجّههم إليها، في نفس وقت تناولها مسألة المبدإ. ما معناه أنّ دور هذه الآيات إثبات المبدإ الغائيّ الذي هو هدف وجود الخلائق ومصيرهم، وبالتحديد منهم الإنسان.

ومعنى جملة «ولزوم الغايات للطبائع الجوهريّة» أنّ مقتضى هذا الخلق بما هو عليه من طبائع متلازمة مع جوهره، إنّما يوصلنا إلى حيث المبدأ الغائيّ. فتأتي الآيات لتتحدّث في براهينها بما يوصل إلى هذا المبدأ.

ثمّ يتابع: «وثانيهما، إثباته من جهة المبدإ الفاعليّ»[٢]، أي معرفة المصدر والجهة التي عنها صدرت هذه المخلوقات، وبتعبير آخر عن كيفيّة وجود هذه المخلوقات عند بارئها. ففي قول اللّه سبحانه ﴿مَّا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾[٣] لفتة إلى كيفيّة خلق الباري سبحانه للناس كنفس واحدة، سواء في الدنيا من حيث المصدر، أو في الآخرة من حيث المآل.

---

(١) **الأسفار الأربعة**، الجزء ٦، الصفحة ٥٦٠.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٦، الصفحة ٥٦٠.

(٣) سورة **لقمان**، الآية ٢٨.



وقد توقّف المفسّرون طويلًا عند هذه الآيات الكريمة حتّى توصّلوا للقول: إنّ الأمر حين يتعلّق بالمعاد، يكون الوجود وجودًا دفعيًّا(١).

ويكمل صدرا:

---

(١) اعلم أنّ الوجود يكون على نحوَين: تدريجيّ ودفعيّ، فأمّا التدريجيّ فهو الذي يكون متوسّطًا فيه دور العلل والوسائط في وجود الموجود، وأمّا الدفعيّ فهو الذي يكون بشكل مباشر متعلّقه الموجِد حصرًا دونما دخالة لأي وسائط. وقد أشارت آيات القرآن الكريم إلى المعنيَين مطلِقةً على الأوّل اسم الخلق، وعلى الثاني اسم الأمر، وعنهما يقول العلّامة الطباطبائي في كلامه عن الروح بعد تثبيت كونها من أمر اللّه: «ثمّ عرّف أمره في قوله ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۞ فَسُبۡحَٰنَ ٱلَّذِي بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ فبيّن أوّلًا أنّ أمره هو قوله للشيء «كن» وهو كلمة الإيجاد التي هي الإيجاد، والإيجاد هو وجود الشيء لكن لا من كلّ جهة بل من جهة استناده إليه تعالى وقيامه به فقوله فعله. ومن الدليل على أنّ وجود الأشياء قول له تعالى من جهة نسبته إليه مع إلغاء الأسباب الوجوديّة الأخر قوله تعالى ﴿وَمَآ أَمۡرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٞ كَلَمۡحِۢ بِٱلۡبَصَرِ﴾، حيث شبّه أمره بعد عدّه واحدةً بلمح بالبصر وهذا النوع من التشبيه لنفي التدريج، وبه يُعلم أنّ في الأشياء المكوّنة تدريجًا الحاصلة بتوسّط الأسباب الكونيّة المنطبقة على الزمان والمكان جهةً معرّاةً عن التدريج خارجةً عن حيطة الزمان والمكان هي من تلك الجهة أمره وقوله وكلمته، وأمّا الجهة التي هي بها تدريجيّة مرتبطة بالأسباب الكونيّة منطبقة على الزمان والمكان فهي بها من الخلق، قال تعالى ﴿أَلَا لَهُ ٱلۡخَلۡقُ وَٱلۡأَمۡرُ﴾، فالأمر هو وجود الشيء من جهة استناده إليه تعالى وحده والخلق هو ذلك من جهة استناده إليه مع توسط الأسباب الكونيّة فيه. ويستفاد ذلك أيضًا من قوله ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَۖ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٖ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾، حيث ذكر أوّلًا خلق آدم وذكر تعلّقه بالتراب وهو من الأسباب، ثمّ ذكر وجوده ولم يعلّقه بشيء إلّا بقوله «كن» فافهم ذلك» [**الميزان**، الجزء ١٣، الصفحة ١٩٣]. وإنّ للكلام =



«فإذن نقول، الآيات التي فيها ذكرت النطفة وأطوارها الكماليّة وتقلّباتها من صورة أنقص إلى صورة أكمل، ومن حال أدْوَن إلى حال أعلى، فالغرض من ذكرها إثبات أنّ لهذه الأطوار والتحوّلات غايةً أخيرة»[١].

وليس ذكر القرآن لها مجرّد ذكر توصيفيّ لحال النطفة وتحوّلاتها. بل إنّ الهدف الأساس من ذكر الآيات لهذه التفاصيل هو الاعتبار عبر معايشة هذه المشاهد، فالتبدّل والتحوّل أطوار لا بدّ منها لتحقيق الغاية والهدف من الخلق، وهي الوصول إلى الكمالات الخاصّة. فالتوقف على ظاهر الآيات القرآنيّة أمر مذموم، وما ينبغي

= السابق دلالات هامّة أوّلها تحديد معنى كلّ من الخلق والأمر، ثمّ ثانيها إفادة أنّ الوجود الدفعيّ الأمريّ هو متعلّق الكلام الإلهيّ الإيجاديّ وحده وانصياع مباشر للأمر الإلهيّ، «كن فيكون»، ثمّ ثالثها أنّ الموجود الواحد قد يتعلّق من جهة بالأمر الإلهيّ الإيجاديّ وحده فيكون وجوده من هذا الوجه دفعيًّا، ويتعلّق من جهة أخرى بالأمر الإلهيّ مع توسّط نظام العلل والمسبّبات فيكون وجوده من هذه الجهة تدريجيًّا، فليس من تعاند بين المعنيَين المطروحَين، وهو ما يؤكّده الطباطبائي في مورد آخر يقول: «الوجود التدريجيّ الذي للأشياء ومنها الإنسان هو أمر من اللّه يفيضه على الشيء، ويلقيه إليه بكلمة «كن» إفاضةً دفعيّةً وإلقاءً غير تدريجيّ فلوجود هذه الأشياء وجهان وجه إلى الدنيا وحكمه أن يحصل بالخروج من القوّة إلى الفعل تدريجًا، ومن العدم إلى الوجود شيئًا فشيئًا، ويظهر ناقصًا ثمّ لا يزال يتكامل حتّى يفنى ويرجع إلى ربّه، ووجه إلى اللّه سبحانه وهي بحسب هذا الوجه أمور تدريجيّة وكلّ ما لها فهو لها في أوّل وجودها من غير أن تحتمل قوّة تسوقها إلى الفعل. وهذا الوجه غير الوجه السابق وإن كانا وجهَين لشيء واحد، وحكمه غير حكمه وإن كان تصوّره التامّ يحتاج إلى لطف قريحة» [**الميزان**، الجزء ٨، الصفحة ٣٢٥]. [المحقّق]

(١) **الأسفار الأربعة**، الجزء ٦، الصفحة ٥٦٠.





هو التفكّر في الأهداف التي تطلّبت وصف المشاهد أو ضرب الأمثال، وعند أخذ العبر والالتفات إليها تستنير بصيرة الإنسان.

«فللإنسان توجّه طبيعيّ نحو الكمال»[1]. أي إنّه بطبعه وأصل جعله متّجه نحو كمالاته الخاصّة به: يتكوّن ثمّ يولد لا يعلم شيئًا، وقد جعل اللّه سبحانه له السمع والبصر والفؤاد، ليعلم ويعرف ويشكر. وهذه جملة من الأهداف التي كانت سببًا لتجهيزه بأدوات المعرفة التي عبرها يصل إلى كمالاته اللائقة به، بعد تحويله، بنفسه، صبغة نفسه إلى سعادة أو شقاء.

«ودين إلهيّ فطريّ في التقرّب إلى المبدإ الفعّال»(٢). فالإنسان، في أصل تكوّنه، فطريّ التقرّب إلى الباري عزّ وجلّ. وهنا نجد أنفسنا أمام حالتَين، إمّا الاعتدال ومؤدّاه صلاح الحال وبلوغ مقامات الكمال، أو الطغيان ومؤدّاه فساد الحال والحجب عن بلوغ الكمالات المرجوّة، والإنسان يحدّد بنفسه انتماءه إلى أيٍّ منهما، وذلك بحسب مدى قدرته على تقويم العلاقة فيما بين قواه الباطنيّة[3] التي جهّزه اللّه سبحانه بها. ذلك أنّ هذه العلاقة تنشئ

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) إنّ المتسالم بين علماء الأخلاق أنّ الإنسان كما أنّ له قوًى ظاهريّةً يتواصل بها مع محيطه ويتفاعل عبرها معه كقوى الحسّ الظاهريّة، فإنّ له أيضًا قوًى باطنيّةً تتشكّل بحسبها اندفاعات نفسه وانفعالاتها، كما وتتحدّد بحسب وضعيّتها أخلاقُها الحميدة والذميمة، واعتبروا المحور الأساس لصفات الإنسان النفسيّة قوًى أربعة تعود إليها جميع الملكات والتوجّهات النفسيّة هي: العقليّة والغضبيّة والشهويّة الوهميّة. في ذلك يقول أحد أرباب هذا الفنّ: =

في النفس وضعًا جديدًا.



= «وله [أي للنفس الإنسانيّة] قوًى أربع: قوّة عقليّة ملكيّة، وقوّة غضبيّة سبعيّة، وقوّة شهويّة بهيميّة، وقوّة وهمّية شيطانيّة». ثمّ يضيف في تحديد كلّ واحدة من هذه القوى: «والأولى شأنها إدراك حقائق الأمور، والتمييز بين الخيرات والشرور، والأمر بالأفعال الجميلة، والنهي عن الصفات الذميمة. والثانية موجبة لصدور أفعال السباع من الغضب والبغضاء، والتوثّب على الناس بأنواع الأذى. والثالثة لا يصدر عنها إلّا أفعال البهائم من عبوديّة الفرج والبطن، والحرص على الجماع والأكل. والرابعة شأنها استنباط وجوه المكر والحيل، والتوصّل إلى الأغراض بالتلبيس والخدع» [**جامع السعادات**، الجزء ١، الصفحة ٤١]. وكما ترى فإنّ كلّ واحدة منها متمايزة عن البقايا من حيث وظيفتها ودورها. ولكنّها، كما يتّضح من البيان، تحتاج إلى ضابط يضبط كلّ واحدة منها على حده، ويضبط العلاقة فيما بينها مجتمعةً من جهة أخرى، لأنّ تغليب واحدة على أخواتها قد يودي بصاحبها، والضابط هذا حدّدوه بأنّه العقل، المتمثّل بالقوّة العقليّة، فهي التي يجب أن تحكم غيرها من القوى. يقول شيخنا في تمثيل حالها: «وقد يمثّل اجتماع هذه القوى في الإنسان براكب بهيمة طالب للصيد يكون معه كلب وعين من قطّاع الطريق، فالراكب هو العقل، والبهيمة هي الشهوة، والكلب هو الغضب، والعين هو القوّة الوهميّة التي هي من جواسيس الشيطان، فإن كان الكلّ تحت سياسة الراكب فعل ما يصلح للكلّ ونال ما بصدده، وإن كانت الغلبة والحكم للبهيمة أو الكلب لهلك الراكب بذهابه معهما فيما لا يصلح له من التلال والوهاد، واقتحامه في موارد الهلكات، وإن كان الكلّ تحت نهي العين وأمره وافتتنوا بخدعه ومكره لأضلّهم بتلبيسه عن سواء السبيل حتّى يوصلهم إلى أيدي السارقين. وكذلك لو كانت القوى بأسرها تحت إشارة العقل وقهرها وغلب عليها وقعت لانقيادها له المسالمة والممازجة بين الكلّ، وصار الجميع كالواحد لأنّ المؤثّر والمدبّر حينئذ ليس إلّا قوّة واحدة تستعمل كلًّا منها في المواضع اللائقة والأوقات المناسبة، فيصدر عن كلّ منها ما خلق لأجله، على ما ينبغي من القدر والوقت والكيفيّة، فتصلح النفس وقواها، ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا﴾، ولو لم يغلب العقل حصل التدافع والتجاذب بينه وبين =

فلو أطلق المرء منّا لقوّته الغضبيّة عنانها، فإنّها قد تطغى وتأخذه إلى ما يسمّى بالسبعيّة، وتفرض على واقع النفس مقتضياتها. ولو فرضت الغضبيّة أو الشهوانيّة نفسها فإنّها تُضعف، لا محالة، فاعليّة الناطقة المفترض أن تكون حاكمةً على جميع القوى، وإنّ عدم سيطرتها يؤدّي إلى الظلم الذي ينعكس في سلوك منبوذ لا ينجو صاحبه من عظيم خطره في الدنيا والآخرة.

إنّ سلوك المرء يتقوّم بحسب ما تكوّنت عليه نفسه من تغليب قوّة على أخواتها، أو تضعيف فاعليّة إحداها، أو سوقها بصورة عادلة بحيث تُعطى كلّ واحدة مجالها المطلوب. ولا غرو أن يتحوّل إنسان إلى ظالم في سلوكه نتيجة ما استنّه لنفسه في علاقاته مع محيطه. ولا يبعد أن يحيله تغليب قوّة الغضب عنده إلى فرعون أو نمرود. أو يحيله تغليب القوّة الشهوانيّة من حبّ الحياة وزينتها إلى قارون، أو تغليبها من باب حبّ الشهرة العلميّة إلى بلعم بن باعور[1]. والسنن هذه هي على صعيد السلوك الفرديّ.

= سائر القوى، ويتزايد ذلك إلى أن يؤدّي إلى انحلال الآلة والقوّة لو يصير العقل مغلوبًا فتهلك النفس وقواها، ﴿وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾» [**جامع السعادات**، الجزء ١، الصفحتان ٤٤ و٤٥]. ويتبيّن بالإيراد السابق معنى تقويم العلاقة فيما بين القوى الباطنيّة الذي تحدّث عنه المؤلّف. [المحقّق]

(١) والنماذج المذكورة واردٌ الكلام عنها في القرآن الكريم. أمّا فرعون وقارون فورد ذكرهما بالاسم، قال تعالى: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَآئِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَآءَهُمْ وَيَسْتَحْيِۦ نِسَآءَهُمْ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ [القصص/ ٤]، وقال: ﴿إِنَّ قَٰرُونَ كَانَ مِن قَوْمِ مُوسَىٰ فَبَغَىٰ عَلَيْهِمْ ۖ وَءَاتَيْنَٰهُ مِنَ ٱلْكُنُوزِ مَآ إِنَّ مَفَاتِحَهُۥ لَتَنُوٓأُ بِٱلْعُصْبَةِ أُو۟لِى ٱلْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُۥ قَوْمُهُۥ لَا تَفْرَحْ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْفَرِحِينَ﴾ [القصص/ ٧٦]، وهما من قوم



لكنّ لها أن تعمّ فئات من المجتمع، بحيث يشيع لدى أبناء مجتمع سلوك معيّن ناتج عن إخلال في تقويم واقع القوى، فيتّسم المجتمع برمّته بذلك السلوك في كلّ ميادينه من سياسة وعلاقات اجتماعيّة واقتصاديّة وغيرها.

فمن الضروريّ، إذًا، إقامة علاقة توازن بين كلّ قوى النفس وإخضاعها لسيطرة القوّة العاقلة حتّى يحصّل الإنسان العدالة. وذلك ممتنع إلّا بإعطاء كلّ من تلك القوى نصيبها المضبوط بضابطة القوّة العاقلة. وعند ذلك تصبح فعاليّة أيّ منها بخدمة القوى الأخرى، طالما أنّ العاقلة حاكمة ومسيطرة.

إنّها سنن موجودة في مملكة النفس، تنعكس في شخصيّة

= موسى عَلَيهِ السَّلَامُ. أمّا نمرود فهو، على ما تذكر الروايات وكتب التاريخ، الملك المشار إليه في الآية الكريمة: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ أَنْ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّىَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحْىِۦ وَأُمِيتُ ۖ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾ [البقرة/ ٢٥٨]، وهو من ملوك بابل الذين، كما تصرّح الآية، عاصروا نبيّ الله إبراهيم عَلَيهِ السَّلَامُ. وأمّا بلعم بن باعور، فقد تسالمت المرويّات وكتب التاريخ على أنّه المشار إليه في قوله تعالى: ﴿وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱلَّذِىٓ ءَاتَيْنَـٰهُ ءَايَـٰتِنَا فَٱنسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ ٱلشَّيْطَـٰنُ فَكَانَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ * وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَـٰهُ بِهَا وَلَـٰكِنَّهُۥٓ أَخْلَدَ إِلَى ٱلْأَرْضِ وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ ۚ فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ ٱلْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَث ۚ ذَّٰلِكَ مَثَلُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَا ۚ فَٱقْصُصِ ٱلْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الأعراف/ ١٧٥ - ١٧٦]، وهو ممّن عاصر نبيّ الله موسى عَلَيهِ السَّلَامُ. إنّ في قصص كلّ من الأسماء المذكورة لعبرةً كبيرةً لمن شاء الاهتداء، فليُنظَر تفصيلها في كتب التفاسير. [المحقّق]



الفرد، وكذا البيئة المجتمعيّة.

والدين كذلك، سنّة من سنن اللّه سبحانه وتعالى، لكنّه ليس من خارج. بمعنى أنّه في أحكامه ليس أمورًا خارجةً عن قابليّات وحدود وطبائع الإنسان أُسقطت عليه. بل هو أمر من أصل ذاته وفي فطرته موجود. وفي تطبيق الإنسان لشريعة الدين واتّباعه لأحكامه توجّه نحو كمالاته.

فعندما أصلّي أريد بصلاتي أن أكون أكثر قربًا من رحمة اللّه ولطفه، والتذلّل والبكاء والخضوع هو تجسيد للفقر الذي أنا عليه، الفقر الذاتيّ الذي يحتاج إلى الغنى الذاتيّ لربّي سبحانه.

إذًا، حينما يعمد الإنسان إلى التوجّه نحو كمالاته وقواه، فهو إذ ذاك يحقّق الدين الإلهيّ الفطريّ المُغَيَّى بغاية التقرّب إلى المبدإ الفعّال، الذي يمكن به نيل الكمالات الطبيعيّة والأنفسيّة، «والكمال اللائق بحال الإنسان المخلوق أوّلًا من هذه المواد الطبيعيّة والأركان»[1].

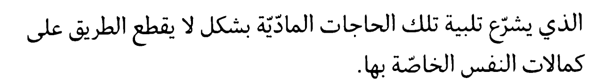
إنّ أساس خلق الإنسان هو من عالم الطبيعة، لذا لا يمكن تجاوز حدودها. بل إنّ هناك تناسبًا - إلى حدٍّ معيّن - بين احتياجات النفس واحتياجات الجسد. فللجسد المخلوق من طين احتياجاته الخاصّة، وقد أمرنا الباري عزّ وجلّ بتلبيتها، لكنّه أوضح من جهة ثانية أنّ كمالات الإنسان أعلى وأشرف وأسمى من حدود إمكانات هذه القوى والطبائع المادّيّة، وهذه الكمالات تتجاوزها إلى حدود وأوضاع وأطوار أخرى مختلفة عمّا هو عليه. ولذلك كان الدين

---

(١) **الأسفار الأربعة**، الجزء ٦، الصفحة ٥٦٠.







الذي يشرّع تلبية تلك الحاجات المادّيّة بشكل لا يقطع الطريق على كمالات النفس الخاصّة بها.

«[هذا الكمال] لا يوجد في العالم الأدنى، بل في عالم الآخرة التي إليها الرجعى، وفيها الغاية والمنتهى. فبالضرورة إذا استوفى الإنسان جميع المراتب الخلقيّة الواقعة في حدود حركته الجوهريّة [...]»[١].

نشهد في عالم الطبيعة عمومًا تبدّلات تكشف عن حركات أعمق ممّا يبين لنا بالمشاهدة، إذ هي أعراض تكشف عن حقيقة واقعة تمثّل سبب وأصل وجودها، وهي جوهر الأمر أي حقيقته. المسألة هذه تخدم على مستويَين:

١. يحمل كلّ موجود، رغم ما يطرأ عليه من تبدّلات، ثباتًا في أصل كينونته، لأنّه من حيث الأصل ينتمي إلى بُعد أقوى، وأكثر تبيانًا لحقيقة الهويّة التي ينطوي عليها. فعليّ المولود حديثًا، مثلًا، يبقى بعينه عليًّا بعد خمس أو عشر أو خمسين سنة، وقد يصعب للرائي إدراكه والتعرّف عليه نتيجة ما يطرأ عليه من تغيّر نتيجة نموّه الجسديّ، إلّا أنّ هويّته محفوظة في عين حصول هذا التغيّر، وهذا هو المسمّى بثبات الهويّة. ثمّ إنّ الحركة الجوهريّة تضمن أن تقول لنا: إنّ الذي طرأ على الجسد من تغيّر قد طرأ بعينه على ما هو أسمى منه، وهي نفس الإنسان وطبيعته الباطنة التي تسري فيه. فالإنسان يتنامى وإيّاها، يكبر ويذبل جسدًا، لكنّها تقوى وتشتدّ وتتكامل.

٢. إنّ ما تقوله لنا الحركة الجوهريّة بخصوص الطبيعة

---

(١) المصدر نفسه.



يكشف عن أفق متولّد من عالمها، يسمّونه العالم الروحانيّ. من هنا كانت النفس عند الملّا صدرا في بداياتها جسمانيّةً، إلّا أنّها في استمراريّتها روحانيّة، فالسبب هو هذه الحركة الجوهريّة التي يتكامل بها الإنسان إلى درجة الاستغناء عن الأعراض، أي العوارض التي تنبع من الجسد ومتعلّقاته.

لقد كان قوام الجسد بالنفس، وقد رافقها في مسيرة تكاملها إلى حدّ لم تعد تطيق معه التعلّق به (بالجسد)[1]. فللموت عند الملّا صدرا رؤية خاصّة، فلا يكون إلّا مرحلةً بلغتها النفس من الكمال بحيث لا تعود قابليّات الجسد الماديّ ممّا يمكّنه من استيعاب حضور النفس في كمالاتها. لذا، تترك النفس الجسد وتهاجر. وهذا يحصل في الموت الطبيعيّ.

«إذا استوفى الإنسان جميع مراتبه الخلقيّة الواقعة في حدود حركته الجوهريّة الفطريّة من الجماديّة والنباتيّة والحيوانيّة، وبلغ أشدّه الصوريّ وتمّ وجوده الدنيويّ الحيوانيّ، فلا بدّ أن يتوجّه نحو النشأة الآخرة»[2].

إلى حيث لا تجد في الموجودات شيئًا في حال ما بالقوّة، فلا يبلغ تلك النشأة إلّا ما بلغ أشدّه الصوريّ، والموجودات هناك كلّها في حدود ما بالفعل.

---

(١) ينبغي أن نشير هنا إلى أنّ الجسد المراد بالكلام هو البدن الدنيويّ المادّيّ، لا مجمل معنى البدن، لأنّه سيظهر لك لاحقًا أنّ النفس لا يمكن لها التحقّق في أيّ من نشآتها دون بدن خاصّ، متناسب مع حال النشأة وخصائصها. [المحقّق]

(٢) **الأسفار الأربعة**، الجزء ٦، الصفحة ٥٦٠.

«ثمّ إلى المولى وهو غاية الغايات»[1].

فبعد ترك النفس الدنيا متّجهةً نحو الآخرة في كمالات رحلتها التي أوجدها اللّه فيها، تبدأ رحلةً أخرى في مسار كمالها، بحيث تترك حتّى خاصّيّات النشأة الآخرة، فلا يعود في البين إلّا رب النشآت، اللّه سبحانه وتعالى، «منتهى الأشواق والحركات وهو المراد من قوله: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن تُرَابٍ ثمّ مِن نُّطْفَةٍ﴾، إلى قوله: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ يَبْعَثُ مَن فِى ٱلْقُبُورِ﴾، [وهنا يؤوّلها الملّا صدرا بالقول]: قبور الأجساد وقبور الأرواح أعني الأبدان»[2].

هنا نؤكّد أنّه لا يمكن الكلام عن نفس دون وجود بدن، لأنّ كلمة النفس تعني علاقة الروح ببدن معيّن مناسب للنشأة التي تكون فيها هذه النفس. فبعد خروجها عن البدن الدنيويّ تكون في بدن برزخيّ، وبعده بدن آخر يتناسب مع تلك الانتقالات، وكلّ بدن بالنسبة إلى الروح هو قبر لها.

«وكذا غيره من الآيات المذكورة فيها أطوار الخلقة وأكوان النطفة، فإنّ الغرض من الكلّ إثبات النشأة الآخرة للإنسان من جهة ثبوت الغاية لوجوده وحركته الفطريّة»[3].

فالأصل فيها، إذًا، هو الحركة لإثبات الأمر المتعلّق بالغاية؛ أي المبدإ الغائيّ. وهنا يمكن الاستفادة بما يلي:

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٦، الصفحتان ٥٦٠ و٥٦١.

(٣) المصدر نفسه، الجزء ٦، الصفحة ٥٦١.



١. معرفتنا بالمبدإ الغائيّ والمبدإ الفاعليّ أمر ضروريّ لمعرفة المعاد.

٢. الإنسان - من حيث طبيعته المفطور عليها - ينزع نحو الكمال. هذا التكامل يمكن تحصيل جزء كبير منه في الحياة الدنيا، وذلك بعد التعالي عنها، لا بمعنى المفارقة والترك بالكامل، بل بمعنى أن لا يقتصر التكامل عليها، بل هو كمال يطوي كمالًا آخر ويتجاوزه حتّى الوصول إلى القرب من المبدإ الفعّال سبحانه.

فما أشارت إليه الآيات هو التوجّه الفطريّ للتقرّب من اللّه عزّ وجلّ الذي هو المبدأ الفعّال بالأساس، وهذه هي غاية الغايات. وقد أشرنا في سياق الحديث عن أقسام الأدلّة التي توردها الآيات القرآنيّة الكريمة في مبحث المعاد إلى أنّ الآيات كلّها جاءت لتربط النشأة الأولى والنشأة الآخرة بمسألة المبدإ الذي هو التوحيد. وهذا هو النهج الأوّل. أمّا النهج الثاني من الآيات، والذي يتحدّث عن الغاية، فيريد أن يبيّن - بحسب الملّا صدرا - أنّ الباري حينما يتحدّث عن أنّه عزّ وجلّ القادر على النشأة الأولى فيكون أقدر على النشأة الثانية، فإنّه ليس لذاك تعلّقًا باللّه تعالى، بل بالنظرة الخاصّة للمخلوقات في هذا الشأن، وخاصّةً الإنسان.

ثمّ يستفيد الملّا صدرا من هذا المبحث ليلقي ضوءًا على كيفيّة النشأة الآخرة ووجودها، ليذكر أمورًا عدّةً:

١. إنّ من غايات هذه الآيات الكريمة أن تؤكّد على كون النشأة الآخرة متقدّمةً في واقع الأمر على النشأة الأولى. فالتقدّم والتأخّر المفروض منّا بالنسبة إلى النشآت هو بحسب نظرتنا نحن إليها لا بحسب حقيقتها بما هي. فنحن الذين نرى إلى الحياة بأنّ أوّل





مراحلها هي الدنيا، ثمّ تتلوها مرحلة الآخرة، والتي فيها أكثر من نشأة وحياة من البرزخ إلى القيامة والحشر والجنّة أو النار. فالموضوع يتعلّق بحيثيّة نظرتنا نحن لا بحقيقته هو. وقد بحث الإمام الراحل الخميني رضوان الله عليه هذه المسألة بشكل مفصّل في بعض كتبه مصرّحًا بأنّ الشهادة والغيب أمران مرتبطان بالإنسان نفسه، أي إنّه في اللحظة التي يعاين فيها أمورًا يمكن له تعرّفها بشكل مباشر عبر المشاهدة العينيّة فإنّها تكون شهادةً بالنسبة إليه، أمّا ما لم يطّلع عليه، فيكون غيبًا بالنسبة إليه، وإذا ما عاينه أصبح شهادةً. فالنظرة كلّها مرتبطة بالإنسان نفسه.

وكلّ ما كان أكمل وأرقى فإنّه يحتضن ما هو أقلّ منه كمالًا وأزيد بسبب ترقّيه وارتفاعه عنه. ومن المعروف في التعاليم الدينيّة أنّ الحياة الآخرة، في تقييم رحلة الإنسان منذ بداياتها حتّى انتهائها ووصولها إلى كمالاتها، هي الأسمى والأرقى من حيث تحقيق هذه الكمالات. والذي يكون أكمل لا ينفي ما هو دونه، بل إنّ ما هو أدْوَن موجود فيه. بالتالي، فالآخرة بما هي حياة وعالم نستقبله متقدّمة وجودًا على الحياة الدنيا، بل الدنيا وما سيليها فيها.

على ضوء ذلك، فحينما يتحدّث الباري عزّ وجلّ عن النشأة الدنيا بما فيها، فإنّه يريد لفت النظر إلى أنّ إثبات وجودٍ للحياة الدنيا لا ينفي وجود حياة بمعنًى ثانٍ أو أكثر، وينفي ما قد يُظنّ من أنّ النشأة الدنيا مؤهّلة لتأهيل الإنسان بما ينشده بفطرته من كمالات.

وقد برهنّا سابقًا عدم إمكان الاكتفاء بهذه النشأة أو الاقتصار عليها. والآخرة، بأقلّ اعتبار، أمر ممكن وجائز، لكنّها بعد الإخبار النصّيّ الصريح المعبّر عن حصولها ووقوعها أصبحت يقينيّة التحقّق. والعقل يحكم بانحصار إمكان وجود ذاك العالم بكونه أكمل



وأوسع وجودًا من هذا، وإلّا لاستحال أن يكون نشأة تحقّق كمالات النفس الأرقى، وهذا خلاف النصّ الصريح. وإذا ثبت اتّساع دائرة وجود ذاك العالم عن هذا، ثبت بالتالي تقدّم وجوده على وجود هذا العالم، وارتقاء الإنسان إلى تلك المرحلة يؤهّله رؤية حقيقة الأمر ومعايشتها.

٢. لعالم الآخرة أمثال حاكية في عالم الدنيا، كمبدإ الحياة، وحالة التلاقي بين بني البشر، فالمسألتان موجودتان في كلتَي النشأتَين. ولكنّ وقائع عالم الآخرة مختلفة عن واقع الأمثال المعبّرة عنها في عالم الدنيا، لاختلاف رتب العالَمين كما مرّ.

ومنها مسألتا السعادة والشقاء، حيث نجدهما في الدنيا أمران مختلطان، فالإنسان قد يشعر بالسعادة في حين وتليها لحظة حزن وتعاسة لأمر طرأ عليه، بل لا يخلو الإنسان في كلّ أحايين حياته من لحظة توجّس تؤرّق فكره وتعكّر صفو أيّامه، بينما الأمر في الآخرة مختلف، إذ التباين فيها صريح بين حقيقة السعادة وحقيقة الشقاء، فالشقيّ فيها شقيّ لا يسعد والسعيد سعيد لا يشقى.

٣. من الأمور التي يؤكّد عليها الملّا صدرا هي مسألة وجود الآخرة، فعلى أيّ نحو يكون؟

يعتبر ملّا صدرا أنّ كلّ موجود في الحياة الدنيا ينتقل بشكل دائم من ما بالقوّة إلى ما بالفعل في تحقّق جديد يناله مع كلّ حركة. أمّا في الآخرة، فلا وجود لحركة بمعنى الانتقال من ما بالقوّة إلى ما بالفعل، بل إنّ الوضع هناك على نحو الفعليّة التامّة[1]. فكلّ

---

(١) وذلك لا ينفي وجود معنًى للحركة هناك، بل النفي متعلّق بالحركة ممّا بالقوّة إلى =





كمالات الموجودات تكون ذات فعليّة تامّة، لكن كلّ بحسب كماله الخاصّ.

بالتالي، فلا حاجة ليكون عالم الآخرة تدريجيًّا، بل إنّ وجوده وجود دفعيّ[١]. لذلك، فحينما تقع الساعة، فإنّها تقع دفعةً واحدةً، تفصل بين مرحلة ماضية ومرحلة آتية فصلًا نهائيًّا. من هنا كان الحثّ في العديد من الروايات على محاسبة النفس مثل: «حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا وزنوها قبل أن توزنوا»[٢]، إذ لا فرصة بعد وقوع الساعة لإصلاح الحال. وإذا أراد الإنسان التحضير والتهيّؤ لتلك الساعة فذلك إنّما يكون في هذه الدنيا، ومن لم يعوّد نفسه الحساب هنا يصل إلى لحظة يقع فيها في مهالك وسقطات لا تنفعه معها حسرة ولا ندامة.

إذًا، ففي موضوع محاسبة النفس - وكذا سائر المستحبّات

= ما بالفعل حصرًا، وذاك مرجعه إلى أنّ مفهوم الحركة ممّا بالقوّة إلى ما بالفعل متعلّقه المادّة، وإذ تتجرّد الموجودات في النشأة الأخرى عن المادّة فإنّها تترفّع عن هذا النحو من الحركة. أمّا الحركة المتحقّقة هناك فهي حركة الموجودات من فعليّة إلى فعليّة أوسع، أو إنّ شئت من كمال إلى كمال أحوط. [المحقّق]

(١) راجع مبحث الحقّ في الفصل الأوّل.

(٢) الرواية مذكورة في **وسائل الشيعة**، الجزء ١٦، الصفحة ٩٩، الحديث ٢١٠٨٢، ومنسوبة فيه إلى النبيّ صلّى الله عليه وآله. وهنالك أيضًا مرويّات أخرى تدفع في هذا الاتّجاه كقول أمير المؤمنين عليه السلام: «من حاسب نفسه ربح ومن غفل عنها خسر» [**نهج البلاغة**، الصفحة ٧٨٦، الحديث ٢٠٨]، وقول الإمام الكاظم عليه السلام: «ليس منّا من لم يحاسب نفسه في كلّ يوم فإن عمل حسنًا استزاد الله وإن عمل سيّئًا استغفر الله منه وتاب إليه» [**أصول الكافي**، باب محاسبة العمل، الحديث ٢، الصفحة ٥٥٧]، وغيرها ممّا يدعو إلى هذا الأمر كثير. [المحقّق]



الواردة مثل لبس الكفن ليلة الجمعة وغيرها من الأعمال - لحاظ العيش في النشأة الآخرة، وهي نوع من التدريب والاستعداد لما سيأتي دفعةً واحدةً لحظة الموت، وما بعدها من وحشة القبر وغيرها.

ولو خيّر لنا تمثيل الحالة لضربنا مثلًا من الحياة الدنيا في إنسان وجيه مشهور محبوب لدى الناس، قادته الأقدار ليوضع في حبس انفراديّ لسنوات، فكيف له مع ذلك استطاعة تحمّل؟ وهل فكّر مثله يومًا بأن يجد نفسه في مثل هذا الموقف؟ إنّ ذلك ممّا قد يفقده سلامة عقله، فما الذي يكون أضنى على المرء من الانتقال المفاجئ من العيش الرغيد الحرّ إلى العيش الضيّق والقهر.

فعلى من يريد تجاوز الفاصلات ما بين النشآت في سلام، بل وبلوغ تلك النشآت وتحقيق كرامة التحقّق فيها، أن يتجهّز لذلك في هذه الحياة، وذلك إنّما يكون عبر التزام الواجبات وترك المحرّمات.

٤. من خصائص ذلك العالم أنّ مشيئة النفس فيه عين التحقّق والإيجاد، خلافًا لهذا العالم. فالإنسان في الدنيا حين يرغب في أمر ينفعل تجاهه ثمّ يسعى لتحصيل ما انفعل له وأراد نيله، فالنفس هنا تطلب ثمّ تسعى. أمّا في عالم الآخرة، ﴿وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِيَ أَنفُسُكُمْ﴾[١]، فلا وجود لانفعال النفس وقصدها في سبيل نيل ما ترغب، بل إنّ ما يمكن للنفس أن تطلبه أو للمشيئة أن تتعلّق به هو عين التحقّق والإيجاد. بمعنى أنّ النفس هناك تولّد الحقائق الخارجيّة، ذلك أنّ عالم الآخرة هو عالم الأنفس الكاملة التي تحقّق الوجود لما تشاء. فلو أرادت النفس السعادة مثلًا، تتحقّق لها بشكل

---

(١) سورة **فصّلت**، الآية ٣١.

مباشر على النحو الذي شاءته.

هذا النحو هو الذي يتمّ الحديث فيه حول ما يتعلّق بموضوع الآخرة. ما يعني أنّه عالم مشابه في حقيقته للدنيا، لكنّه ليس بدنيا جديدة نخوضها، ولو كان كذلك لتحدّثنا عنه كما نتحدّث عن فكرة التقمّص أو التناسخ[1]. بل إنّ الآخرة تحمل ما كنّا فيه في الدنيا وأزيد، زيادةً نوعيّةً لا كمّيّة. بالتالي، نحن أمام عالم تامّ لا يمكن أن نورد فيه ما نورده في عالم الدنيا من مداخلات خارجيّة، كمسألة الذات والموضوع، بل الموضوع هناك عين الذات، كما أنّ الذات عين الموضوع ونفس الحقيقة المراد نيلها.

ونحن نفكّر في الدنيا من حيثيّة زمان أو مكان أو إضافة أو جهة، إذ كلّ أمر من أمور الدنيا له مثل هذه الحيثيّات، أمّا هناك، في عالم الآخرة، فلا وجود لشيء من ذلك. ومن هنا اعتُبر من الممتنع السؤال أو الحديث عن أمكنة خاصّة بعالم الجنّة أو النار، لأنّ هذا السؤال محاصر بتفكير لا يمكن له أن يتصوّر الأمور إلّا بحيثيّة المكان والزمان.

***

إلى هنا يمكن طيّ الحديث حول الأدلّة بمعناها الخاصّ فيما يتعلّق بكلام الملّا صدرا. ويبقى أن ندخل في موضوع الإشكالات التي عالجتها الفلسفة الإسلاميّة، والكلاميّة منها على وجه الخصوص، في طيّات صفحات الفصل الثالث.

---

(١) أشرنا سابقًا إلى أنّ الكلام في هذه المسألة سيرد مفصّلًا في الفصول التالية. [المحقّق]



الفصل الثالث

المعاد الجسمانيّ والأسئلة الحائرة



مدخل

برزت في مسألة المعاد الجسمانيّ جملة إشكالات طُرحت من باب رفضه ونفي إمكان وقوعه. وقد تصدّى جمع من علماء الكلام للإشكالات المتعلّقة، وإنّا سنعرّج في هذا الفصل ولاحقه الرابع على عرض ردودهم بحسب مقتضيات الحاجة فقط، إذ ليس مروم بحثنا الغوص في تفصيلها، وإنّما مقصودنا الحديث حول النظام الفلسفيّ العامّ الذي أسّسه وأرساه الملّا صدرا، كفيلسوف حكيم، وقام، انطلاقًا منه، بالردّ على تلك الإشكالات.

ولكنّه لا بدّ، قبل التعرّض للإشكالات والردود عليها، من التأكيد على أنّ لمثل هذه الأبحاث الأثر الكبير في تطوّر معارف الإنسان. إذ من الناس من يعتبر أنّ لنفس الإنسان حركة انتقال بين أفراده من بدن إلى آخر، مع اختلاف أحقاب الزمن واختلاف الأمم القائمة فيه؛ فنشأة الإنسان لم تكن طورًا واحدًا بل متعدّدة، بحسبهم، بتعدّد الأطوار الوجوديّة. فنحن الآن في طور آدم وزوجته حوّاء لأنّنا من ولده، وقد كان هناك، قبل وجودنا، أحقاب مثيلاتنا قد وصلت إلى كمالاتها، فكانت لها قيامتها - إذا صحّ التعبير بوجود قيامة عندهم

- كما سنعايش نحن بنو آدم قيامتنا، كما وسيتبعنا، كذلك، أمم وأطوار أخرى. بل إنّ البعض يعتبر، نتيجة تأثّره بهذا الرأي، أنّ لكلّ طور مهديّه المخلّص كما أنّ لطورنا مهديّنا الحجّة ابن الحسن (عج). بالتالي، فالزمن على ضوء هذا الرأي لا يكون فردًا متّصلًا، بل عنصرًا جزئيًّا متعدّد التحقّق يبدأ ويكتمل ثمّ ينتهي لتبدأ دورة زمنيّة جديدة لطور دنيويّ جديد، فالزمن، كما يسمّونه، تراجعيّ أو دائريّ.

لكنّا نجد من يعتقد بأنّ للزمن طبيعةً استمراريّةً، حيث يبدأ وينتقل مستمرًّا في النشآت المختلفة، في خطّ أحاديّ مستقيم. فالدنيا ليست ناشئةً من فراغ، ولا تقع ختامًا في عدم. بل إنّ ما يقع فيها من موت وقيامة وفناء إنّما يعني تبدّد الصورة وتغيّرها، فلا واقع للعدم، بل هناك استمراريّة دائمة.

وعلى ضوء ذلك يمكن استخلاص نقاط مركزيّة مشتركة تعتبر ثوابت ومسلّمات، هي في نفس الوقت أسس للبحث في معتقدات الآخرين وتفنيد إشكاليّاتهم المطروحة تمهيدًا للردّ عليها.

ثوابت ومسلّمات

إنّ توضيح هذه الثوابت[1] يمثّل عاملًا مهمًّا للانطلاق في معالجة الموضوع، ويمكن حصر هذه الثوابت في الآتي:

١. يقرّ الجميع بوجود نفس وبدن، والحديث عن النفس يحمل

---

(١) لا بدّ أن نؤكّد أنّ الثوابت هذه هي عند مجموع التيّارات التي يتناولها بحثنا ههنا، وإلّا فإنّ موضوع المعاد برمّته قد لا يثبت عند بعض أهل الرأي فضلًا عن ثبوت شأنيّة ما للنفس فيه. [المحقّق]





في طيّاته حديثًا عن البدن. وبحسب المباحث المتعدّدة التي خيضت فإنّ هذه النفس تستمرّ بعد موت البدن بنحو معيّن.

٢. إنّ الكلام كلّه ينصبّ في مناقشة النحو الذي به تستمرّ النفس بعد موت بدنها الدنيويّ. وفي هذا المورد اتّجاهان:

٢.أ. لا يمثّل الموت نهاية علاقة الإنسان بالدنيا، بل العلاقة هذه مستمرّة ببدن آخر، بمعنى أنّ للنفس دورات دنيويّة متكرّرةً عبر أبدان مختلفة. وسنشير إلى فاسد دلالات هذا الأمر لاحقًا، والتي يأتي في مقدّمها وجود ولادات كثيرة لنفس واحدة.

٢.ب. لا يمكن للنفس بعد مفارقة بدنها الدنيويّ أن تعود إليه في الدنيا، بل لا بدّ من مغادرته نحو كمال آخر خاصّ بها. والمقصود من كلمة الكمال تطوّر في وضعيّتها الخاصّة - سواء كانت هذه الوضعيّة على نحو من الشقاء، أو على نحو من الخير والسعادة - فالنتيجة واحدة مفادها لا بدّيّة قطف النفسِ الثمارَ عبر استكمال دورة الحياة.

انطلاقًا من هذين الاتّجاهَين طُرحت إشكاليّات متعدّدة أهمّها:

١. التناسخ، أو كما يسمّيه البعض التقمّص[١].

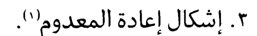
---

(١) اعلم أنّ مسألة التناسخ ليست بذاتها من الإشكالات التي تعرض على القول بالمعاد الجسمانيّ، بل هي فضلًا عن ذلك من ملازمات القول به، وذلك مرجعه إلى أنّ الاعتقاد بالمعاد الجسمانيّ لازمه أنّ النفس ستحشر يوم المعاد قائمةً ببدن خاص، ومعلوم أنّ بدنها الدنيويّ حينها سيكون قد اندثر في الدنيا وفارقته هي بالموت، فلا بدّ أن تكون الأنفس متناسخةً متنقّلةً بين الأبدان، وكيفيّة ذلك وتفصيل القول في بدنها الجديد هو ما سيتمّ تناوله في هذا الفصل. =





٢. شبهة الآكل والمأكول.



٣. إشكال إعادة المعدوم[١].

إشكال التناسخ أو التقمّص[٢]

تعتقد بالتقمّص مذاهب متعدّدة، وسيتمّ عرض ما طرحته بعض هذه المذاهب، كما عُرض في تعاليمهم، ثمّ نورد التحليل والردّ العامّ على طروحاتهم، وصولًا إلى ردّ الفلسفة أو الحكمة الإسلاميّة على الموضوع.

التقمّص كلمة أتت من فعل تقمّص أي لبس القميص، والقميص الذي يتناولونه هنا هو البدن المادّيّ. وفاعل هذا الفعل،

= أمّا إيراد المؤلّف لمسألة التناسخ في مورد الإشكالات المطروحة على المعاد الجسمانيّ فمرجعه إلى أنّ المسألة قد تمّ طرحها عند فئات عديدة بكيفيّات باطلة، ولذلك فهو أدرجها هنا لأنّه سيعمد فيما يلي إلى عرض وجوه التناسخ الباطلة وسيسعى إلى تفنيدها بغية الوصول إلى الطرح السليم والصحيح لمسألة التناسخ. [المحقّق]

(١) لا بدّ أن يلتفت القارئ إلى أنّ الفصل هذا برمّته سيكون موردًا لمعالجة الإشكال الأوّل فقط، مع إضافة ما يمكن استخلاصه منه من مدلولات وتأسيسات فيما خصّ موضوع المعاد الجسمانيّ. أمّا الإشكالان الآخران فمقام معالجتهما سيكون الفصل الرابع. [المحقّق]

(٢) سيشرع المؤلّف هنا باستعراض وجوه التناسخ المطروحة مبتدئًا أوّلًا بفكرة التقمّص المطروحة لدى بعض أهل المعتقدات، وهي تشكّل فهمًا خاصًّا لمسألة التناسخ يجب مناقشته في سبيل الوصول إلى تحديد إطار المسألة الصحيح. [المحقّق]





أي التقمّص، يوجد حوله رأيان: أوّلهما أنّ فاعله هي النفس ذاتها، وثانيهما أنّه العقل الفعّال، سائس شؤون الإنسان ومدبّرها.

لكنّ الموضوع يبتني، في كلَي الحالين، على فكرة ثابتة مفادها أنّ النفس جوهر خالد، والبدن محض عَرَض زائل لا قيمة ذاتيّة له، كقميص يبلى فتُستبدله بآخر غيره. وقد يعبّر عن هذا الانتقال بالولادة الثانية. أمّا عدد الولادات فهو غير محصور، لأنّ هذه الحركة مستمرّة في التبدّل إلى ما شاء اللّه. ممّا وصل بهم إلى القول إنّ عدد النفوس - أي الجواهر - محدّد، وإنّ نفس عدد النفوس يتبدّل ويتغيّر ضمن فترة زمنيّة محدّدة. وبحسب الظاهر، فإنّه في حال وجود مميّزات خاصّة في عدد النفوس المعيّن، فإنّ الفئة الواحدة منها لا تختلط بغيرها، بل تتفرّد عن سواها بما لها من مميّزات خاصّة.

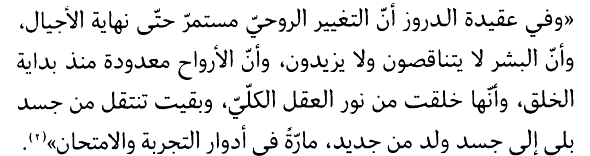
ويبدو أنّ في البين انقسامًا في الآراء المطروحة حول مسألة الانتقال هذه، فبين قائل إنّ هذه النفوس حال كونها مسيئةً تتدنّى رتبتها لتدخل بدن حيوان بعد أن كانت في بدن إنسان، وبين رافض لهذه الفكرة معتبرًا إيّاها من تدليسات إبليس وجنده، تتعدّد مطروحات المذاهب وتختلف باختلاف تفسير كلّ منها لها.

وههنا عرض لأبرز المذاهب التي تعتقد بالتقمّص[١].

---

(١) فيما يلي يستعرض المؤلّف بشكل موجز وإجماليّ تفسيرات أصحاب بعض المعتقدات لمسألة التقمّص، إلّا أنّه لا يغوص عميقًا في استعراض مجمل منظوماتها الاعتقاديّة لأنّ ذلك خارج عن موضوع البحث. فما سيعرضه هنا هو مجرّد خلاصة لرأي هذه الفرق الإجماليّ في المسألة، ثمّ يردّها ممهّدًا للدخول =

١. المذهب الأوّل: طائفة الموحّدين الدروز[1]



«وفي عقيدة الدروز أنّ التغيير الروحيّ مستمرّ حتّى نهاية الأجيال، وأنّ البشر لا يتناقصون ولا يزيدون، وأنّ الأرواح معدودة منذ بداية الخلق، وأنّها خلقت من نور العقل الكلّيّ، وبقيت تنتقل من جسد بلي إلى جسد ولد من جديد، مارّةً في أدوار التجربة والامتحان»[2].

إذًا، يطرأ التغيير على الروح، والأرواح[3] محدودة العدد لا تزيد ولا تنقص، والمحدّد لهذه الحركة هو موضوع التجربة والامتحان. وهو الغاية من الطرح.

يقول الكاتب نقلًا عن أحد شيوخ الطائفة[4]: «إنّ خلود النفس لا يكون ولا يمكن أن يكون بالنسبة إلى عدل الخالق تعالى، وبالنسبة إلى الثواب والعقاب إلّا بواسطة التقمّص».

فهناك اعتقاد ثابت بالثواب والعقاب، وبالعدل الإلهيّ الذي يفترض في تحقّقه حصول التقمّص.

يكمل: «وهذا الأمر أشارت إليه كتب الأديان جميعًا».

وإنّا نعلم أنّ كتب الأديان كلّها أشارت، بالفعل، إلى مسائل

= في عرض الرؤية الفلسفيّة الإسلاميّة حول مسألة التناسخ. [المحقّق]

(١) المصدر الذي سنعتمده هو كتاب **التقمّص** لكاتبه أمين طليع الذي ينتمي إلى هذه طائفة.

(٢) **التقمّص**، الصفحة ١٤.

(٣) أو النفوس، إذ النفس ناشئة عن علاقة الروح بالبدن.

(٤) هو الشيخ أبو شقرا.





العدل الإلهيّ والثواب والعقاب. كما أنّ بالإمكان بحسب تعاليم ديننا (الإسلام) تحصيل نصوص تؤكّد على نحو من التقمّص، مغاير للمطروح عندهم. فبينما يعتقدون هم بانتقال النفس من بدن إلى بدن في نشأة الدنيا، نقرّ في الإسلام بانتقال النفس من بدنها الدنيويّ، إلى بدن برزخيّ، ثمّ محشريّ، وهكذا بحسب النشآت، حتّى بلوغ بدن خاصّ بالجنّة أو النار.

فالتقمّص أمر متّفق عليه، لكن لا على نحو الوقوع الدائريّ، بل بنحو طوليّ مستمرّ تستكمل فيه النفس رحلتها. وفارق كبير بين الصورتَين(١).

١.أ. التحليل:

من خلال النصوص السابقة، تمّ التركيز على أمور هي:

١ . الامتحان والبلاء.

٢ . العدل الإلهيّ.

اعتبر الكاتب أنّ مقتضى العدل الإلهيّ تجاه الإنسان، الذي يعيش عمرًا واحدًا لا يوفّر له الفرصة اللازمة للتكامل مهما طال، أن يعيده إلى بدن آخر يسنح له تحصيل تلك الفرصة. ومفاد ذلك أنّ حساب العبد دون إيلائه الفرصة المطلوبة منافٍ للعدل الإلهيّ، وبذا يجب استمرار الانتقال من بدن إلى آخر في الدنيا بمقتضى

---

(١) سيتبيّن فيما يلي من هذا الفصل معنى التقمّص المقبول في الإسلام، وسيتمّ تفصيل الكلام في خصوص مسألة انتقال النفس من بدن إلى آخر. [المحقّق]

هذا العدل. ودلالات ذلك:

أوّلًا، أنّ تحصيل النفس لكمالاتها متوقّف على تحقّقها في الزمن الدنيويّ، ما يستدعي إمهال النفس فرصةً، بل فرصًا، توفّر لها مسألة الابتلاء والامتحان الإلهيّ المطلوب لتحقّق كمالاتها.

الاعتقاد، ثانيًا، بوجوب تبديل البدن حتّى تستحكم الحجّة في حقّ النفس. بالتالي، فإتمام الحجّة الإلهيّة يلزمه زمن مديد.

١. ب. الردّ

١. ب. ١. تحصيل الكمال متعلّق بالتعرّض للبلاء والامتحان حتّى يخرج ما بالقوّة في نفس الإنسان إلى ما بالفعل، ولا خلاف في ذلك. ولكن، هل وقوع البلاء منحصر في دار الدنيا؟ أوليس عالم القبر عالم ابتلاء وامتحان؟

ورد في الروايات الشريفة أنّ الجواب على سؤال الملكَين منكر ونكير لا يخلو من التردّد، بين ثبات وتراجع وتبدّل، وذلك بحدّ ذاته امتحان. ما يعني أنّ ما سندخله من عوالم بعد هذا العالم هو أيضًا مورد لانتقال ما بالقوّة إلى ما بالفعل، عبر حصول الامتحان الذي يبيّن فيه الإنسان ثباته وصدقه أو عدمهما.

١. ب. ٢. مسألة الحجّة الإلهيّة:

عند لحاظنا مسألة محاججة البشر بعضهم، نجد، جليًّا، أنّ إقامة الحجّة على الإنسان تتطلّب فهمًا دقيقًا لمواقفه وكلماته، وذلك بغية استنباط مداليلها المركوزة في نفسه. ولا خلاف أنّ ذاك قد



يحتاج جهدًا ووقتًا طويلًا. لكنّ وجود سعة من الحكمة والعلم لدى امرئ قد لا تحيجه كثير وقت ليفهم مواقف مخالفيه ويدرك باطنات نفوسهم. ذاك، فكيف بمطلق العلم والحكمة الذي لا يخفى عليه ذرّة في سماء ولا في أرض؟ أيلزمه لإقامة الحجّة على عباده ما مرّ الكلام عنه من مديد العمر؟

إنّ من قبيح الفهم الربط بين مسألتَي المدّ في الأعمار وثبوت الحجّة الإلهيّة المنجّزة لعقاب الآخرة لمن عصى أمر اللّه وخالف تعاليم شريعته، إذ حياة الإنسان كفيلة بذاتها بثبوت الحجّة عليه، بل حجّة اللّه على العباد قائمة بقيام ذواتهم، بل سابقة على لحظة خلقهم. ولو شاء اللّه أن يحاكم عباده على ما يقترفونه في أعمارهم قبل أن يخلقهم لما خالف ذلك ثبوت عدله بهم شيئًا، بل لكان له عليهم في ذلك الحجّة البالغة. إذ لا استناد في ثبات علمه بأعمالهم على إتيانهم بها، ولا يتقوّم علمه بتقوّم المعلومات فيه، بل علمه الأزليّ الأبديّ ثابت تتقوّم به معلوماته، التي منها أفعال العباد في أعمارهم. ولا يتوهّمنّ واهم أنّ ما سنّه اللّه لكلّ منّا من عمر هو قاضيه لا يكفي ليختار لنفسه أمن أهل النعيم يكون أم من أهل الشقاء، بل له سبحانه في كلّ يوم نفحات وهبات لا يخفى على طالبها شمولها له، ولا يخلّفها إلّا كلّ كفّار اختار لنفسه الابتعاد عن ساحة العطايا الإلهيّة، ومن كان ذا حاله فلن تغنيه كثرة الأعمار وتعدّدها شيئًا، بل لعلّها ستزيده بعدًا وتحمّله من رزء المعاصي ما لم يكن ليحمله لو عاش عمرًا واحدًا.

ومن هنا، فلا يمكن تبرير فكرة انتقال الروح بين الأجساد من باب تجديد الفرصة لبلوغ الحجّة. إذ اللّه غنيّ في إبلاغ حجّته عن إحياء الناس يومًا واحدًا، فضلًا عن أن يمدّهم بعد العمر أعمارًا. وإنّ

إحياء الناس وبعثهم في النشآت مرجعه أن لا يكون لأهل العقاب على اللّه حجّة، بأنّ لو أحيانا اللّه لما عملنا ما عملنا، فأحياهم ليُشهدهم على أنفسهم وتشهد بذلك يوم الحساب جوارحهم. وفي فهمنا أنّ كلّ يوم جديد يحياه الإنسان إنّما هو لطف إلهيّ وتجديد لفرصة التوبة الحقّة. فالتوبة النصوح تُقبل ولو قبل ساعة من الموت، لأنّ قرار العبد بالعدول إلى حكم ربّه وجواره كفيل بأنّ يغفر اللّه له ما تقدّم من ذنبه، لغالبيّة فاعليّة الرحمة على مقتضيات العدل في ساحة الحكم الإلهيّ. ذاك أنّ إنسانًا لا يكون أهلًا لبلوغ مقام رضا الرحمن لو حاسب اللّه العباد بعدله. ومهما طال العمر وتجدّدت الفرص فإنّا عاجزون، بقياس الحقّ الإلهيّ علينا، عن استيفاء حقّ نعمة واحدة من نعمه تعالى.

وبالعود إلى أصل الفكرة، نقول إنّ التأسيس لمثل هذا المبدإ يشكّك بأصالة الرحمة الإلهيّة. أضف إلى أنّ اشتراط العودة إلى الدنيا لتحقيق العدل ما هو إلّا توظيف مسلّمات ثابتة بهدف وضعها في إطار ينسجم مع الفكرة المطروحة سلفًا. وذلك يخرج الموضوع من إطار النقاش الكلاميّ.

وأمّا في إطار النقاش العقليّ، فإنّ معنى تحصيل الكمال هو انتقال ما بالقوّة إلى ما بالفعل، حيث إنّ للإنسان، منذ الولادة، استعدادات تحرّكه باتّجاهات كمالاتها الفعليّة، وإنّ أيّ وجه من وجوه العودة بولادة جديدة ثانية هو عبارة عن عودة ما بالفعل إلى ما بالقوّة، وذلك ممتنع عقلًا[1].

---

(١) لتعليل الامتناع وإيضاحه لا بدّ أوّلًا من تحديد معنى القوّة والفعل، ثمّ معنى =



بمقتضى ما مرّ من براهين، فلا يمكن بناء مبدإ التكامل

= انتقال الشيء من الأولى إلى الثانية، لِيَليَ ذلك بسط الكلام في علّة الامتناع. قالوا في تحديد معنى القوّة والفعل: إنّ «وجود الشيء في الأعيان بحيث تترتّب عليه آثاره المطلوبة منه يسمّى «فعلًا» ويقال: إنّ وجوده بالفعل. وإمكانه الذي قبل تحقّقه يسمّى «قوّةً» ويقال إنّ وجوده بالقوّة. مثال ذلك النطفة، فإنّها ما دامت نطفةً هي إنسان مثلًا بالقوّة، فإذا تبدّلت إنسانًا صارت إنسانًا بالفعل له آثار الإنسانيّة المطلوبة من الإنسان» [**نهاية الحكمة**، الجزء ٢، الصفحة ٧٧]. وعليه فالفعليّة هي تحقّق واقعيّ لقابليّات مركوزة في حاقّ ذات الموجود بالقوّة، تتبدّى وتتظهّر عبر انتقال هذا الموجود من حالة القوّة إلى الفعل. ثمّ إنّ الانتقال هذا، لا يعني انقطاعًا عن حالة القوّة والاستعداد لمراحل تالية، بل إنّ الموجود بانتقاله من قوّة إلى فعليّة فإنّه يحمل مجدّدًا قوّةً أخرى، كالطفل الذي يكون طفلًا بالفعل رجلًا بالقوّة، فإنّه بانتقاله لسن الرجولة يصبح رجلًا بالفعل، ولكنّه يصبح في الآن عينه شيخًا بالقوّة، والانتقال المستمرّ بهذا النحو هو ما أطلقوا عليه اسم الحركة، وحدّدوها بأنّها: «نحوُ وجودٍ يخرج به الشيء من القوّة إلى الفعل تدريجًا، أي بحيث لا تجتمع الأجزاء المفروضة لوجوده. وبعبارة أخرى يكون كلّ حدٍّ من حدود وجوده فعليّةً للجزء السابق المفروض وقوّةً للجزء اللاحق المفروض. فالحركة خروج الشيء من القوّة إلى الفعل تدريجًا» [**نهاية الحكمة**، الجزء ٢، الصفحة ٨٧]. ثمّ إنّ من المفيد أن نلفت إلى أنّ تعلّق الموجودات بهذه الحركة مستمرّ ما استمرّ تعلّقها بالمادّة، فمفهوم الحركة على هذا النحو متعلّق بالمادّة، أمّا بعد التجرّد عنها فلا حركة من قوّة إلى فعل، يقول العلّامة: «فتنتهي حركة الجوهر [...] من جانب الختم إلى فعل لا قوّة معه وهو التجرّد» [**نهاية الحكمة**، الجزء ٢، الصفحة ٩٣]، مع التأكيد على أنّه قد يكون للجوهر بعد التجرّد نحوٌ آخر من الحركة سيأتي بيانه في تضاعيف بحث حركة النفس في هذا الكتاب.

وبالعودة إلى تعليل امتناع عودة ما بالفعل إلى ما بالقوّة، نقول إنّك قد عرفت أنّ وصول الموجود إلى فعليّة ما إنّما تأتّى عن وجود قابليّة كتلك لديه، بسببها كان هذا الانتقال، أمّا أن نفترض أنّه سيعود إلى ما بالقوّة، فعن أيّ مسبّب تكوينيّ قد =

المغيّى للنفس على تبدّل الجسد أو البدن في نشأة واحدة، لأنّ حركة النفس وانتقالها من بدن دنيويّ إلى آخر مثله لا يساهم في ذلك شيئًا. وما علينا بحثه هو الكلام عن ولادات جديدة في نشآت أخرى تتحصّل فيها فعليّات جديدة، لا العودة إلى مرحلة ما بالقوّة. فالأمر مراحل يتقدّم فيها الإنسان بخطّ مستقيم، ولا مردّ لطالب الكمال إلى مرحلة سبق مروره فيها، بل حركته في استمرار تصاعديّ. وكذا تصبح كلّ مرحلة يصلها عبارةً عن قابليّات لطور جديد يهدف الوصول إليه. وهذا هو الذي يسمّى تارةً بطور الدنيا وأخرى بطور البرزخ. وكذا أطوار سائر النشآت.

وهذا الأصل هو الذي بنى عليه الملّا صدرا مشروعه في بحث المعاد.

٢. المذهب الثاني: بعض الأديان الوضعيّة[١]

وهي في الغالب هندية المنشأ. يعتبر أصحاب هذا المذهب أنّ

= تنشأ مثل هذه الحركة، مضافًا إلى أنّ مثل هذه الحركة حتّى مع فرضها تصوّرًا فإنّ أثرها سيكون فقدانًا لكمال مكتسب، وهو منافٍ لما علّلوا به مثل هذه الحركة، وهو استكمال النفس لرحلة التكامل التصاعديّ، فيسقط هذا القول إمكانًا وفائدةً. [المحقّق]

(١) تنقسم الأديان من حيث الأصل والمصدر والمنبع إلى قسمين: إلهيّة ووضعيّة. فأمّا الأولى فهي التي مصدرها اللّه سبحانه أنزل تعاليمها على عبد مصطفًى من عبيده بالوحي بغية تعليمها للناس ونشر كلمة اللّه بينهم، كالإسلام والمسيحيّة واليهوديّة. وأمّا الثانية فهي التي يكون منشأها ومصدرها جهةً غير إلهيّة، قد يكون شخصًا عالمًا مرتاضًا وضع مجموعة تعاليم اكتسبها في تجربة روحيّة =



الجزاء العقابيّ للنفس التي لمّا تتكامل بعد إنّما تلاقيه في الدنيا من خلال انتقالها من جسدها البشريّ الخاصّ إلى جسد كائن أرضيّ آخر، ثمّ آخر غيره، وهكذا، والكائنات هذه قد تكون نباتات أو أشجارًا أو حيوانات. فمسألة الانتقال غير محصورة في الانتقال إلى جسد إنسان آخر. وتستمرّ عمليّة الانتقال من كائن إلى آخر حتّى تصل النفس إلى مرحلة الاستنارة أو «النيرڤانا»[١]. وهنا تكون قد انتقلت من وضعيّة ما له تعلّق بالوجود الأرضيّ إلى وضعيّة أرقى يتكامل الإنسان عند الوصول إليها. ويبدو، بحسب رأيهم، أنّ انتقالها قد يكون ضمن إطار كوكب الأرض أو خارج إطار سمائها إلى كوكب آخر لا يُعلم مكانه، لكنّ المؤكّد عدم وجود صلة له بعالم الغيب أو بنشأة أخرى، وإنّما هو فلك من الأفلاك التي لها تأثيراتها على عالم الأرض. والنفس في هذه المرحلة تصبح في مستوًى أعلى وأرقى، وهذا المستوى يخوّلها وهب الحياة لشخص جديد.

= خاصّة اتّبعه فيها مجموعة من الناس حتّى رست كدين كامل له معتنقون وأتباع، كالديانات البوذيّة والكونفوشيوسيّة؛ وقد يكون المصدر تجربةً لفئة بشريّة ذات قيم وقوانين أخلاقيّة خاصّة متراكمةً على مرّ حقبة زمنيّة تكاملت لتصبح منظومةً كاملةً لها أتباع ومعتنقون يؤمنون بها، كالديانات الهندوسيّة. [المحقّق]

(١) النيرڤانا مفهوم مشترك بين أكثر من ديانة واحدة معناه العام مقام سامٍ للروح يعتبر الدرجة الأعلى من درجات رقيّ الأرواح، معناه في البوذيّة الجاينيّة الخلوّ من المعاناة، وهو عند الهندوس اسم للروح الكلّيّة التي تتّحد بها الأرواح بعد انخلاعها عن الأبدان. والحالة هذه يبلغها الإنسان بعد فترة طويلة من التأمّل العميق، والارتياض الذهنيّ التفكّريّ، فلا يعود معها للمؤثّرات الخارجيّة المحيطة به أثر عليه، فينفصل بذلك عن العالم المادّيّ المحيط. [المحقّق]





٢.أ. التحليل

يمكن على ضوء ما مرّ ذكره لحاظ الأمور التالية:

١. ترسيخ مفهوم العقاب كمؤدّب للنفس في سبيل تكاملها. لذا، نرى في ارتياضاتهم الروحيّة تركيزًا على مسألة معاقبة الجسد اعتبارًا منهم أنّ في ذلك ما يوفّر تكامل النفس.

٢. مسألة الانتقال من مرحلة أدون إلى مرحلة أعلى - والتي أسميت بكوكب أو فلك أرضيّ - لا يزال في دائرة نشأة الحياة الدنيا.

٣. القول بأنّ الكمال هو استنارة تتحقّق حين بلوغ النفس مرحلةً متقدّمةً من مراحل الترقّي بعد انخلاعها عن عالم الدنيا، هي مرحلة «النيرڤانا»، معناه أن لا وجود لمفهوم الثواب والعقاب أو الجنّة والنار، بل الواقع منحصر ببلوغ الغاية المنشودة المسمّاة بالنيرڤانا.

٤. عمليّة خروج النفس وقدرتها على وهب الحياة لشخص آخر تفيد تملّك النفس نحوًا من السلطة والولاية على الموجودات والكائنات باستمرار حركتها، ما يعطي البشريّ، في مرحلة من مراحله، دورًا مشابهًا لدور الإله ومنه ما كان منهم من عبادتهم لبعض الأشخاص وتأليههم له، كما في التيبت مثلًا[١].

أضف إليه أنّ بعضهم يعتقد بوجود شخص يسمّونه «الدالاي

---

(١) مقصود المؤلّف **كتاب الموتى التبتيّ**، وهو كتاب مقدّس في الديانة البوذيّة، فيه كلام حول حركة الأرواح بعد الموت ومفارقة الأجساد. [المحقّق]



لاما»[1] يمثّل ثقل الاستقطاب في الأرض ومن فيها، فلا بدّ من وجوده في كلّ زمن. لذا ترى جماعته المنتشرين في الأرض يبحثون حال وفاته عن المواليد الذين ولدوا في نفس لحظة موته من الذكور، إذ لا يكون الدالاي لاما امرأةً أبدًا، ويلحظون مكان وظروف وتفاصيل ولادتهم، ثمّ يتتبّعون أحوال هذه المواليد لما يقرب من سنتَين من الزمن، وبعد الانتظار يجرون عمليّة استجواب لهؤلاء الأطفال عبر توجيه مجموعة من الأسئلة إليهم، بهدف تحصيل إجابات عن ماضيهم، فللدالاي لاما، بحسب المفترض، استفاقات ذاتيّة تميّزه عمّن سواه. والطفل الذي يتحدّث عن مجموعة من الأحداث السابقة على ولادته يختارونه من

---

(١) «الدالاي لاما» هو لقب القائد الدينيّ الأعلى للبوذيّين التبتيّين، وخليفة بوذا على الأرض في نظر أتباعه، وهو لقب يحمله أشخاص بالمداورة الواحد بعد موت سابقه، على أن لا تخلو الساحة الدينيّة عندهم من صاحب لهذا اللقب في أيّ حين. وهو مضافًا إلى ذلك الحاكم المطلق في إقليم التبت (قبل سيطرة الصين عليه). وكما ذكر المؤلّف فإنّ الدالاي لامات المتعاقبين يشكّلون خطًّا ممتدًّا من الأسياد الذين تجسّدوا من جديد، وعلى الدالاي لاما ورهبانه أن يبدؤوا البحث عن إعادة تجسّده لمعرفة الدالاي لاما المقبل، وهو مخالف لما سيطرحه المؤلّف من أنّهم يبدأون بحثهم لحظة موت الدالاي لاما وما أوردناه هنا هو الصحيح.

أوّل من حاز اللقب راهب بوذيّ تبتيّ اسمه غيندون دروب (١٣٩١ - ١٤٧٤م)، تطوّرت في فترة تزعّمه عقيدة إعادة تجسّد اللاما، لذلك يؤمن البوذيّون بأنّ كلّ الدالاي لامات الذين خلفوا غيدون دروب كانوا إعادةً لولادته وتجسّده في العالم. تداور على اللقب حتّى يومنا هذا أربعة عشر شخصًا كان أوّلهم دروب المذكور وآخرهم الدالاي لاما المعاصر تينزن غياتسو المولود عام ١٩٣٥. غياتسو هذا كان يبلغ الرابعة من عمره عندما اعتبره فريق من اللامات خليفة الدلاي لاما الثالث عشر، توجّه إلى الهند في العام ١٩٥٩ منفيًا على يد الحكومة الصينيّة التي احتلّت إقليم التبت عام ١٩٤٩. [المحقّق]



بين الجميع ليكون هو المرشد والملك، بل شبه إله.

النتيجة المحصّلة

للتصنيف الناتج عن عمليّة التناسخ محوران أساسيّان:

١. انعدام ذكر الآخرة:

تلبس النفس في هذه النشأة أثوابًا جديدةً، ما قد يشير إلى أنّ موضوع الآخرة لا يمثّل في تعاليم هذه الاتّجاهات شيئًا. ذلك أنّ الأصل عندهم هو البحث عن أوضاع النفس في حدود هذه الدنيا، وأحوال تجرّدها فيها. ولذلك نجد في تعاليمهم ما يدعو إلى تهذيب التعاطي مع الواقع المحيط.

فعلى سبيل المثال، تجد لدى أغلب هذه الجماعات موقفًا من مسألة الجهل والظلم - سواء كان فقرًا، أو استعبادًا، أو غيره - فيمارسون ما يسمّى بانعتاق الروح وتجرّدها، ما يمكّن الفرد منهم التعايش مع بيئته وواقعه بحيث لا يتاثّر بما يتخلّل هذا الواقع من مساوئ ورذائل، وذاك كفيل عندهم بحمايته من الموبقات. لذا تراهم يركّزون في دراساتهم على معالجة ردّات الفعل الناشئة عن ظواهر المجتمع المحيط بهم، بغية تخطّيها والتكيّف مع ذلك المجتمع. فعلاج مسألة الخوف من الموت عندهم، مثلًا، هو عبر ممارسة بعض الأعمال المسبّبة للآلام الجسديّة، ذاك لما قد يتخلّل الموت من آلام تطرأ على الجسد.

فطريقتهم قائمة على تأديب المرء نفسه بسلوكيّات التقشّف



وتعذيب الجسد، والتركيز على كسر الوهم عبر مواجهة المخاوف بجرأة. فقد يعتزل أحدهم الناس ويسكن الغابات فترات طويلةً من الزمن، مستفيدًا منها فترة ترويض للنفس وتدريب لها على مواجهة الأخطار والمخاوف، في سعي لكسر عنصر الوهم الموجود عنده والسيطرة التامّة على مشاعره إزاء محيطاته. ليصير بعد عودته، إنّ عاد، أنموذجًا يقتدى به في مواجهة مصاعب الحياة، وتصير رواياته عمّا شاهد وواجه أثناء تلك الفترة شواهد يرويها الناس ويستشهدون بها في ملمّاتهم. الأمر الذي أدّى إلى ظهور أعداد من القصص السرديّة لرحلة الإنسان في الحياة، التي ما لبثت أن تحوّلت إلى حكم خاصّة لدى هذه الأديان، مع علمهم المسبق بأنّ معظمها أساطير بعيدة عن الواقع. لكنّ الهدف من بثّ الأسطورة ليس الإخبار عن قصّة بقدر ما هو توليد لقيم ومسلكيّات مواجهة الآلام والتجارب المحيطة، لدرجة أصبحت هذه الأساطير معها الأساس المعتمد لديهم في تقويم نظرتهم إلى الوجود والكائنات.

٢. موضوع موهبة النطق:

إنّ من المتعارف في عقيدة الدروز أنّ لبعض الأشخاص هبة الإخبار عن حياة سابقة، ومن له هذه الهبة فهو من المختارين، بمعنى أنّ اللّه اختارهم وأعطى الفرد منهم ميزة أنّه «الواصل» أي المتقدّم في الكمال، لذلك فهو يتمتّع بموهبة النطق. والكلام ذا يشابه، إلى حدّ بعيد، الكلام حول الدالاي لاما.



رؤية حكماء الإسلام في مسألة التناسخ

استند حكماء المسلمين ومتكلّموهم في خصوص مسألة التناسخ على أسس عقليّة ثابتة استفادوها ليسوقوا من خلالها براهين وقواعد عقليّة، دون الغفلة عن اهتمامهم بالنصّ الشريف، سواء كان قرآنًا أو حديثًا شريفًا. ويمكن استخلاص آراءهم في الآتي:

أوّلًا: إنّ التقمّص بالمعنى الذي يدور الحديث حوله أمر مستحيل. سبب ذلك أنّ القاعدة الموجّهة لهذا التقمّص هي العود الزمنيّ الدنيويّ، بمعنى الانطلاق من الزمن الدنيويّ والعودة إليه نفسه. وجه الاستحالة أنّ ما بالقوّة لمّا صار فعليًّا استحال عقلًا عودته إلى ما بالقوّة ثانيةً(١).

ثانيًا: إنّ غاية انتقال النفس من القوّة إلى الفعل هي في انتقالها من حالة جسمانيّتها التي تبدأ عليها إلى حال الروحانيّة والتجرّد في مآل كمالها. وحيث إنّ الكمال لا تشوبه النقيصة، وسبق الكلام عن استحالة عودة ما بالفعل إلى ما بالقوّة، فكيف يصحّ القول بعودة النفس لحال الجسمانيّة من جديد.

ولكنّ بالإمكان، على مذهب الحكماء، الكلام عن تقمّص إنّ كان معنى التقمّص أن تخلع النفس ثوبها أو بدنها الدنيويّ، فيكون معنى التقمّص انتقال النفس بعد هذا الخلع إلى مرحلة جديدة هي التجرّد. وقد عبّر العارف الفيلسوف الشيخ حسن زاده آملي - أطال الله عمره الشريف - عن هاتَين الحالتَين بالتقمّص الملكيّ، أي الحاصل في عالم الملك، والتقمّص الملكوتيّ، الحاصل بعد

---

(١) وقد فصّلنا الكلام في ذلك سابقًا. [المحقّق]





الموت، حيث تكوّن النفس بدنها بما يناسبها بعد التجرّد[١]. وهي حالة من حالات التقمّص غير العبثيّ، الذي يهيّئ للنفس آثارًا جديدةً تناسب نشأة تحقّقها. وقد اعتبر عرفاء وحكماء المسلمين في هذا التجرّد تحقّق الخير، إذ به تنقطع عوائق قرب الإنسان من المولى عزّ وجل صاحب الكمال المطلق.

ثالثًا: يدرك العاقل أنّ النفس في عالم ملكها - أي الدنيا - ليست موجِدةً لما يحيطها من المخلوقات، كالشمس أو القمر مثلًا، بل إنّ وجود الشمس يفرض على النفس نفسه فتنعكس في صفحتها صورته ومتعلّقاته من النور والحرارة وغيرها. معنى ذلك أنّ للنفس الإنسانيّة في هذه النشأة الموقف السلبيّ، موقف الانفعال والتلقّي. فطالما أنّ النفس محصورة في مرحلة الاكتساب فهي عاجزة عن توليد أيّ وجود، ذهنيّ أو غيره. ولكنّ المدرِك يرى، أيضًا، أنّ في النفس قدرة حفظٍ ذاتيّة لصور المحسوسات بعد معاينتها، بل وتحويلها إلى أدوات فكر قد تنفعل من جرّاء الانعكاسات التي يحدثها المحيط حولها، ومع هواجس النفس الباطنيّة ومسبقاتها الفكريّة، لتولّد منها أفكارًا جديدةً لم تكتسبها من خارج، ما يعني أنّ نفسه - ذهنه الخاصّ - قد ولّدت وجودات ذهنيّةً جديدةً.

ومؤدّاه الاعتقاد بأنّ للنفس طاقةً على التوليد. فهي غير منحصرة بالانفعاليّة المحضة، بل هي، في بعض شؤوناتها، فاعلة

---

(١) للوقوف على كلام الشيخ حسن زادة الآملي حول التناسخ الملكيّ والتناسخ الملكوتيّ انظر كتابه **سرح العيون في شرح العيون**، الصفحة ٨١١ وما بعدها. [المحقّق]

مولّدة، وخلّاقة موجدة، متعلّق تكاملها توليدها وفعلها، بل كمالها متشخّص في مدى قدرتها على التوليد والفعل. وهو فارق مميّز بين النفس الإنسانيّة وغيرها من الحيوانيّة والنباتيّة.

إلّا أنّه من المعلوم أنّ فاعليّة النفس في النشأة الدنيا متوقّفة على توليد الوجودات الذهنيّة، وتكون النفس في هذه النشأة متعلّقةً بالجسد قائمةً به - جسمانيّة الحدوث - لكنّ قابليّات التكامل فيها تدفعها نحو مفارقته وبلوغ التحقّق الروحانيّ، فتتّسع به (التحقّق الروحانيّ) دائرة فاعليّة النفس في النشآت الأخرى، فتشمل قدرة توليد الموجودات الخارجيّة، فيكون بدنها الذي تتقمّصه أوّل مولوداتها، إذ مضمون النفس الذي ربّى الإنسان نفسه عليه في الحياة الدنيا هو يكون البدن الذي تتقمّصه في عالم الآخرة، على نحو الصورة الحقيقيّة التي كانت عليها. وبذلك يتولّد بدنها الخاصّ بتلك النشأة. وهو واضح مضمون الروايات التي نصّت على أنّ بعض الناس يحشرون على صورة تحسن عندها صورة القردة والخنازير[1]، فذا ليس إلّا حال من ربّى نفسه على حبّ الشرّ.

---

(١) قد تمّت في الفصل الأوّل الإشارة إلى مسألة تجسّم الأعمال، وورد ذلك في طيّات الكلام على ظهور الحقّ يوم الحساب وتجلّيه. والمؤلّف ههنا قد قدّم شرحًا تفصيليًّا للمسألة مبيّنًا حقيقة ذلك وكيفيّته، رابطًا المسألة بالنفس البشريّة التي تولّد صورة بدنها في الآخرة بحسب أعمالها في الدنيا. ولا بدّ أن نؤكّد على أنّ النفس تولّد مضافًا إلى صورة بدنها صورًا أخرى لما ستلاقيه في ذلك اليوم من النعيم أو الشقاء - وهو ما تمّ تناوله في الفصل الأوّل - فتجسّم الأعمال الذي فاعله النفس الولّادة لا يشمل فقط صورة بدنها، بل يشمل أيضًا صورًا أخرى، ولذلك ترى أنّ المؤلّف هنا قال إنّ أوّل مولودات النفس هو بدنها، في إشارة ضمنيّة منه إلى أنّ الأمر لا ينحصر بالبدن. =

وبناءً على ما تقدّم نجيب عن بعض الأسئلة:

هل التقمّص مسألة واقعيّة؟

لو كان المعنيّ من التقمّص لبس قميص جديد هو البدن الجديد، فالتقمّص أمر واقعيّ.

هل البدن هذا هو ذاته البدن في الحياة الدنيا؟

نعم، هو ذاته لأنّ النفس هي هي، فيكون هو، إذًا، هو، لكن من نشأة أخرى. نشأة تولّد فيها النفس بدنها، وليس العكس، لأنّها هناك فاعلة لا منفعلة. وهذا ما سمّاه الشيخ آملي بالتقمّص

= وقد استفاد العلماء مسألة تجسّم الأعمال من آيات قرآنيّة منها قوله تعالى: ﴿وَوُضِعَ ٱلْكِتَـٰبُ فَتَرَى ٱلْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَـٰوَيْلَتَنَا مَالِ هَـٰذَا ٱلْكِتَـٰبِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَا ۚ وَوَجَدُوا۟ مَا عَمِلُوا۟ حَاضِرًا ۗ وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف/ ٤٩]، وقوله: ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِن سُوٓءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُۥٓ أَمَدًۢا بَعِيدًا ۗ﴾ [آل عمران/ ٣٠]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَـٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ [النساء/ ١٠]، وغيرها من الآيات. أمّا ما أشار إليه الكاتب من المرويّ فيكفي أن نشير إلى حديث الإسراء والمعراج الذي يعجّ بتصاوير تفيد معنى حضور صور الأعمال في النشأة الآخرة، أورده الشيخ القمّي صاحب التفسير في ذيل الآية الأولى من سورة الإسراء [**تفسير القمّي**، الصفحات ٣٦٩ إلى ٣٧٦]. كما يمكن الاستفادة من كلام للإمام الخميني (قده) في هذه المسألة أورده تفصيلًا في كتابه **الأربعون حديثًا**، في شرح الحديث الأوّل منه، أورد فيه مقامات النفس وتناول ضمنه أنّ أعمال النفس الظاهريّة لها آثار تكوينيّة على صورتها الملكوتيّة، فيمكن مراجعته هناك [**الأربعون حديثًا**، شرح الحديث الأوّل]. [المحقّق]

الملكوتيّ، معتبرًا أنّه لا مانع منه.







الخلاصة

ذكرنا، فيما مضى، رأيًا[١] يعتبر أنّ الفطرة الثانية تتولّد حين انخلاع الإنسان عن الفطرة الأولى، والتعبير هذا في رأينا غير دقيق، ذاك أنّ الفطرة الثانية إنّما تمثّل تكاملًا للفطرة الأولى. لكنّ هذا التكامل لا يبلغ ذروته في ساحة حكم الزمن الدنيويّ. وحين يخترق الإنسان الزمن الدنيويّ نحو النشأة الآخرة، تأخذ النفس نشأتها الثانية وطورها الجديد المسمّى بالفطرة الثانية أو التقمّص الملكوتيّ.

وعن سؤال إنّ كان يلزم من ذلك استحالات فجوابنا النفي، لعدم استلزام ذلك عودة ما بالفعل إلى ما بالقوّة، بل هي فعليّة متقدّمة تحمل قابليّات كمال تؤسّس لانطلاقة جديدة فيها.

وعلى ضوء ما تقدّم، نستخلص الآتي:

١. المحظور من موضوع التقمّص هو العود من مرحلة ما بالفعل إلى مرحلة ما بالقوّة.

٢. العبثيّة مرفوضة. وهي هنا - أي في القول بالتقمّص الملكوتيّ - غير واقعة.

٣. تنتقل النفس في النشأة الآخرة بعد بلوغها كمالات جديدة من مرحلة الانفعال إلى مرحلة الفاعليّة.

---

(١) يشير المؤلّف هنا إلى رأي لملّا صدرا ورد في ما نقله عنه في الفصل الأوّل. [المحقّق]



٤. لا يوجد انقطاع تامّ وكامل بين النشآت، بل بينها تأثير وتأثّر. وإليك بعض تطبيقات الفكرة العمليّة ممّا شاع في شريعتنا الإسلاميّة:

- ورد في المرويّات استحباب الإسباغ في الوضوء. وعُلِّل ذلك بأنّ كلّ قطرة ماء تتقاطر من المتوضّئ تولّد ملكًا أو حوريّةً له، شرط أن يكون له حالة خاصّة من الاطمئنان. وقد أضافت المرويّات أنّ غياب الاطمئنان، كأن يغلب الوسواس على المتوضّئ قد يحوّل فعله لفعل إبليسيّ، لكونه طائعًا لوساوسه حال وضوئه، فيتولّد له من كلّ قطرة بدل الملك قرين، أحد زبانية جهنم والعياذ باللّه.

- وتدلّنا بعض تعاليم الشريعة إلى أنّ ما قد تحصّله النفس من كمالات في النشأة الآخرة لا ينفكّ قطعًا عن نشأة الدنيا، بل قد يحصل لنفس انتقلت إلى النشأة الأخرى من التكامل ما منشأه نشأة الدنيا، وذلك بيّنٌ في ما تبيحه الشريعة من قضاء ما فات من صلاة الميّت أو صيامه، وسقوطها عنه بقضائها، وكذا ما تشير إليه من عظيم أثر الصدقة التي تُبذل عن روح الميّت، من أيّ نوع كانت، عليه، ومنه، أيضًا، ما ورد صريحًا في أنّه «من سنّ سنّةً حسنةً فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة»[1]. لا شكّ في أنّ لفعل قضاء الصلاة أو إتيان الصدقة ثبوت أجر للفاعل المباشر لها، لكنّ فيها أيضًا رفع رتبة للميت أو غفرانًا لذنب كان قد اقترفه. ومن هنا يأتي الحثّ على القيام بالأعمال المستدامة النفع، لما لها على فاعلها من الأثر الطيّب حتّى بعد موته، فحيث انتفع منها إنسان

---

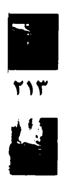
(١) **فروع الكافي**، الصفحة ٥٩٦، كتاب الجهاد، باب أبواب الجهاد، الحديث ١.

أو اهتدى بها، ارتفعت درجة فاعلها عند ربّه. وكذا الأمر في حال وجود خلف صالح يدعو له.

إذًا، فمن أهمّ الاستفادات العمليّة التي يمكن تحصيلها هي معرفة أنّ الانقطاع التامّ لا واقعيّة له، بل هنالك صلةً دائمةً بين النشآت، تمثّلها تأثيرات حقيقيّة. لذا فليسعَ الواحد منّا ليُحسن واقع هذه الصلة قدر استطاعته، لأنّ ما يقدّمه أيّنا لا يذهب هباءً، بل أفعالنا ملازمة لواقع أنفسنا في كلّ نشأة تعبرها. وعلى الفرد منّا أن لا يقطع الصلة بأمواته، فلو شاء أن يقدّم ثواب سورة مباركة لواحد من أرحامه الموتى مع اطمئنانه أنّه من أهل الجنّة، فلا يتردّدنّ في ذلك معتقدًا بعدم حاجته إليها، بل الميّت ينتفع بها كما الحيّ الذي قرأها تمامًا، وبهدايته ثوابها نحوٌ من صلة الرحم الواجبة شرعًا، ولعلّ تأكيد الصلة قد يعود بالنفع على الحيّ، خصوصًا إنّ كان الميت وليًّا من الأولياء الصالحين، بحيث تؤدّي الصلة هذه إلى أن تشمله الشفاعة ببركة صلته بوليّ صالح من أولياء اللّه.

تطبيقات المبحث الفلسفيّة

لعلّ من أهمّ ما يمكن استخلاصه من مدرسة ملّا صدرا الفلسفيّة نظريّة الحركة الجوهريّة، التي اعتُبرت إنجازًا في حقل المعرفة والفلسفة الإسلاميّة. وقد أرست هذه النظريّة في الفهم الفلسفيّ الإسلاميّ للوجود نظرةً تفاؤليّةً مشرقةً بعيدةً عن أيّ تشاؤم أو سكونيّة، فلمّا يكون قوامُ هذه النظريّة إثبات الحركة المستمرّة للموجودات، وتحديدُ موقفها قائمًا على النظر إلى كمالات الأشياء، بمعنى أنّ الأصل في الأشياء والحقائق هو اتّجاهها نحو كمالاتها بنحوٍ



لا سكونيّة فيه، فمقتضى ذلك اتّسام الرؤية الفلسفيّة العامّة للوجود بالتفاؤليّة. أمّا في تحديد كيف المسألة، فلا بدّ قبل معرفته من استعراض الرؤيتَين الفلسفيّتَين اللتين سادتا قبل ملّا صدرا حول مسألة العلّة والمعلول، وهو ما جرى بخصوصه نقاش طويل:

١. الرؤية الأولى[١]:

يقوم أساس هذه الرؤية على الفصل بين العلّة والمعلول، بحيث لا يؤدّي انقطاع العلّة، بحسبها، عن معلولها الذي أوجدته إلى انتفائه، وكذا علاقة الموجودات ببعضها - دون الاقتصار على العلّة والمعلول حصرًا. وقد بُنيت هذه الرؤية على أحكام صدرت عن تجارب شخصيّة اختبرها أصحابها بأنفسهم أو عايشوها.

ومثّلوا ذلك بالشخص يملأ وعاءه من ماء النهر ثمّ يضعه جانبًا، فلا يؤدّي فصل الوعاء عن المصدر الجاري إلى أن ينضب ماؤه، بل ماء الوعاء موجود استقلّ عن ماء النهر بعد الفصل بينهما، فلا ينقصه الفصل عن مصدره ولا حتّى فرض جفاف ماء النهر كلّيّةً.

وفي تجنّب منّا للإطالة نقول، إيجازًا، إنّ في تمثيل المسألة

---

(١) إنّ بحث العلّة والمعلول من أهمّ المباحث في الفلسفة الإسلاميّة، وهو من أكثرها ثمارًا على صعيد العلوم العقليّة جملةً، وإنّ له من التفصيل والنقاش ما لا يمكن أن تتّسع له أوراق هذا المبحث، تجده في المطوّلات من كتب الفلسفة الإسلاميّة، كما أنّ له ارتباطات نظريّة وتطبيقيّة بعلوم عديدة أخرى. أمّا بخصوص الرؤيتين اللتين يعرضهما المؤلّف فهما خلاصتان توليفيّتان يقدّمهما فيما يتعلّق ببحثنا هنا، وينطلق منهما لاستكمال مبحثه. [المحقّق]





الكونيّة بأحكام الحياة العرفيّة كثير تكلّف تغتني الفلسفة في أبحاثها عنه، ذاك أنّ الأحكام العرفيّة مختلفة عن أحكام الوجود والحقائق الوجوديّة، وقد نوقش هذا الرأي بالتفصيل في محلّه.

٢. الرؤية الثانية:

رؤية أخرى إلى علاقة العلّة بمعلولها فسّرتها بما يشبه العلاقة الآليّة الميكانيكيّة، بحيث تستمرّ فعليّة المعلول ما استمرّ تعلّقه بالعلّة وإلّا فإنّ فاعليّته تزول بل يزول أصل وجوده. يستمدّ المعلول، بحسب هذه الرؤية، الفاعليّة من خارج بشكل مباشر، كما تمدّ واحدة العناصر أخراها بالحركة في العلاقة الآليّة، فلا يعود للمعلول في نفسه أيّ قابليّة للحركة من جهة، وتتحتّم الإثنينيّة الحادّة بين العلّة والمعلول، بحيث لا يمكن توحّدهما معًا ليصبحا شيئًا واحدًا من جهة أخرى.

مفهوم الحركة عند صدر المتألّهين

تؤدّي كلّ واحدة من الرؤيتَين سابقتَي الذكر إلى تشكيل فهم خاصّ لمسألة حركة الموجودات. وبإزاء هاتَين الرؤيتَين لمفهوم الحركة، ورد فهم ثالث يفسّر المسألة على نحو الحركة العضويّة، ومثاله خلق الإنسان المبتدئ نطفةً، سارت ناميةً بفعل ما هيّأه اللّه لها من بيئة تناسبها، بحسب ما ركز فيها من قابليّات التولّد والنموّ الذاتيّ، لتصبح بعد حين بشرًا سويًّا. فهذا ما عليه سائر الموجودات من الحركة. ففي حين يُعزى عامل الحركة بحسب الرؤية الأولى إلى ذات المعلول بقطع النظر عن علّته، وفي الثانية إلى ما تضفيه العلّة على معلولها من الحركة دون لحاظٍ لفعليّةٍ فيه دونها، تثبّت الثالثة لكلٍّ من الطرفين





حظّه من الفاعليّة، فتكون حركة المعلول متوقّفةً على وجود وفاعليّة علّته ولكنّ انفعاله ينشأ عن قابليّات خاصّة مرتَكَزة في أصل وجوده.

وفيما خصّ حكيم المتألّهين الشيرازي، فمبناه في فهم موضوع الحركةِ الرؤيةُ الثالثة التي تفيد بأنّ حركة الموجودات حركة حيّة عضويّة. فالله قد وضع للوجود سننًا وقوانينَ خاصّةً تحكم علاقة العلل بمعلولاتها، وعلاقة الموجودات ببعضها عمومًا. وكلّ ما ينمو من الموجودات يشير إلى باعثٍ داخليّ جوهريّ فيه دالٍّ على حياته، وحياة كلّ موجود خاصّة بحسب ماهيّته، قد تفقهها أفهامنا وقد لا. وسؤال الحياة يشمل، بهذا، حتّى الجماد من الموجودات، ورؤية الملّا صدرا أنّ الحياة تشمل موجودات العوالم بتعدّدها، والحشر في حقّها أمر وارد[١].

عندما نقول في تعريف الإنسان، مثلًا، إنّه حيوان ناطق، فالحيوان من حيث ذاته مشير إلى كائن حيّ لا لحاظ للناطقيّة أو عدمها فيه، ولكنّه في عين الأمر مصدر من مصادر الناطقيّة بالنسبة للإنسان. فنسبة انطواء موجود حيوانيّ على تلك الخاصّيّة من الحيوانيّة (الناطقيّة) هي الاحتمال، ولكنّ حقيقة الإنسانيّة تتطلّب في كمالها الخاصّ هذه الخاصّيّة حتّى تصدق الإنسانيّة، فيصبح هذا الفرد من الحيوان إنسانًا بالمعنى الكامل. فالحيوانيّة رتبة متأخّرة للإنسانيّة، ويحتمل بالفرض أن يصل أيٌّ من أفراد الأولى للثانية، وطبيعة البُعد الحيوانيّ تتطلّب كمالًا أعلى للتشبّه به. ومعنى ذلك أنّ هناك في كلّ الكائنات إمكانيّة انتقال تطوريّ دائمة من وضع

---

(١) وهذا بخلاف الفلسفات الأخرى التي تعتبر أنّ عالم الجماد هو عالم السكون، بالتالي هو ميت لا حياة فيه وينتهي بانتهاء عالم الدنيا.

لآخر، ويسمّى هذا النحو من التحرّك بـ«العشق الساري للكمال الخاصّ»، وهو دائم القابليّة للانتقال إلى أبدان تطوريّة ضمن نظام السنن الإلهيّة.

وإذا كان الوجود على هذا النحو من الحياة والحيويّة الخاصّة، أمكن حينها فهم كلامه عزّ وجلّ بعقليّة فلسفيّة حينما يقول: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾[1]، لكنّ المشكلة تكمن فينا نحن حيث لا نفقه هذا التسبيح.

إذًا، فصدرا ينظر إلى الوجود بعين أسّست الحياة على مبدإ الحبّ والشوق، بل العشق، الوجوديّ العامّ نحو الكمال وطلبه، المغروس في إنّيّة كلّ موجود - وليس في الإنسان فقط. والمبدأ هذا أصل أساسيّ لرفض مبدإ التقمّص الملكيّ، أي الانتقال من بدن إلى بدن آخر في الحياة الدنيا، ذلك أنّ أصل الكائنات كلّها متّجه نحو الانتقال من طور إلى طور آخر أكثر كمالًا، فهي لا تدرك معنًى للعودة والتأخّر، بل حالها أنّها في تقدّم دائم.

هنا من المفيد الإشارة إلى أنّ العقل الحكميّ والفلسفيّ والعرفانيّ، الذي يمكننا تسميته بالعقل الدينيّ في مدرسة أهل البيت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، لا يتبنّى اتّجاهًا ماضويًّا، بمعنى أنّه لا يعرف العودة إلى الوراء، والماضي بالنسبة إليه إنّما هو لدفع الأمور نحو المستقبل والكمال فيه. فالكمال لا يتحقّق في الماضي، بل في المصير والمآل، أي في المستقبل الذي ينبغي لنا صنعه، ونتوقّعه في آن. وهذا أيضًا من ثمرات الاستفادة من النظام العامّ لمثل هذه المباحث.

---

(١) سورة **الإسراء**، الآية ٤٤.





احتمالات التناسخ الأربعة

يقول الملّا صدرا في كتاب **المظاهر الإلهيّة**:

«واعلم أيضًا أنّ النفس إذا تركت تدبير البدن لفساد المزاج فلا يخلو إمّا أن ينتقل إلى عالم العقول أو إلى عالم المثال[1] [...] أو إلى بدن حيوانيّ من هذا العالم، أو تصير معطّلةً»[2].

والنصّ هنا يناقش بادئًا معتقد من قال بأنّ نتيجة فساد المزاج

---

(١) قدّمنا في الفصل الأوّل شرحًا موجزًا عن معنى العقل كما قدّمه الفلاسفة، ونقلنا هناك كلامًا لملّا صدرا قال فيه إنّ العقل هو الجوهر «الذي لا افتقار له في شيء إلّا إلى اللّه، ولا نظر له إلى ما سواه» وكلامًا لغيره من المحقّقين يقول: «هو الجوهر المجرّد المستقل بالذات وبالفعل»، فاتّضح ولا بدّ معنى العقل كجوهر. إلّا أنّه يلزم هنا تحديد المعنى المراد بعالم العقول الوارد ذكره أعلاه، فنقول إنّ عالم العقول هو أعلى مراتب العوالم وأشرفها، وهو بحسب التحديد الفلسفيّ عالم التجرّد الذاتيّ والأفعاليّ لاحتوائه العقول القدسيّة المجرّدة ذاتًا وأفعالًا كما عرفت، كما واعلم أنّ عالم العقول هو أوّل العوالم ظهورًا، لأنّ أوّل صادر صدر عن ذات الواجب الفيّاض هو العقل الأوّل، وعنه صدر غيره من العقول، وكذا حتّى اكتمال سلسلة العقول الطوليّة ثمّ من بعدها سلسلة العقول العرضيّة، وهذه بمجموعها هي التي تشكّل عالم العقول. ثمّ عن عالم العقول هذا تصدر العوالم اللاحقة، فعالم المثال أوّلًا ويليه ثمّ عالم المادّة. أمّا عالم المثال، فهو مرتبة من الوجود مجرّدة عن المادّة دون آثارها من الكم والكيف وغيرها من الأعراض، وهو العالم الذي يحوي أمثلة الصور الجوهريّة. للتبيّن من تفصيل صدور العقول عن ذات الواجب وتشكّلها في سلسلة طوليّة تنتهي بسلسلة عرضيّة، ثمّ تفصيل الكلام في عالم المثل وعلاقته بعالم العقول، انظر، **نهاية الحكمة**، الجزء ٢، الصفحات ٢٩٠ إلى ٢٩٨. [المحقّق]

(٢) **المظاهر الإلهيّة**، الصفحة ١٢٨.





هي الموت - لأنّ البدن في نظريّتهم يقوم على المزاج المعتدل من الأخلاط التي تكوّنه - بينما رأيه في الموت الطبيعيّ مختلف، مفاده أنّ النفس حين تبلغ درجةً من الارتقاء - سواء كان سعادةً أو شقاءً - تصبح في حالة لا يعود للبدن الدنيويّ معها قدرةً على ملازمتها، لأنّه فاقد لما تتطلّبه تلك المرحلة وما يليها من قابليّات، فتتركه وترحل عنه[١]. أمّا معنى قوله «بدن حيوانيّ» فأعمّ من أن يعني الإنسان، وقوله «تصير معطّلة» بمعنى المنتهية، أو مجهولة المصير.

يكمل:

«فالاحتمالات لا تزيد عن أربعة. فالآخران باطلان [أي الانتقال إلى بدن حيوانيّ من هذا العالم أو التعطّل، والأوّل ناقشنا التقمّص الملكيّ وبيّنّا بطلانه والثاني سبب بطلانه أنّ النفس تتّجه دومًا نحو تحقيق خلودها الذي تبتغيه، فلا تعطّل فيها]، فبقي الأوّلان: أوّلهما للمقرّبين، وثانيهما لأصحاب اليمين وأصحاب الشمال على طبقات من كلّ صنف»[٢].

ثمّ يكمل الفكرة تحت عنوان «كشف غطاء» فيقول:

«اعلم أنّ النفس لا تتناسخ من بدن إلى آخر في الدنيا، سواء كان إنسانيًّا وهو المسمّى بالنسخ، أو حيوانيًّا وهو المسخ، أو نباتيًّا وهو الفسخ، أو جماديًّا وهو الرسخ. نعم للنفوس نشآت مختلفة في

---

(١) سيأتي في بداية الفصل الرابع تفصيلٌ لهذه المسألة يبيّن القول الصواب فيها، حين الكلام عن حركة النفس ثمّ عن أثرها على البدن وتأثّرها به. [المحقّق]

(٢) **المظاهر الإلهية**، الصفحة ١٢٨.



دار أخرى غير هذه الدار»[١].

إذًا، ففي ذلك العالم نشأة تلو أخرى، ويجب الالتفات إلى أمر كنّا قد أشرنا إليه سابقًا هو أنّ في كلمة «نفس» دلالة أكيدة على وجود بدن ما، والخلاف إنّما هو حول هذا البدن، أهو مادّيّ أم غير ذلك؟

ولذلك، عندما يقول بأنّ للنفوس نشآت مختلفةً في دار الآخرة، فمعناه أنّ لها أبدانًا أخرى في تلك النشآت، مناسبةً لها.

التناسخ المقبول

«والتناسخ بمعنى صيرورة النفس بحسب النشأة الأخرى مصوّرةً بصورة حيوانيّة أو نباتيّة أو جماديّة ناقصة المراتب بحسب أخلاقها الدنيّة وعاداتها الرديّة، فليس مخالفًا للتحقيق»[٢].

مفاد ما مرّ من كلام ملّا صدرا أنّ المشاهد المختلفة من نسخ ومسخ وفسخ ورسخ موافقة للتحقيق، لكن في نشآت غير النشأة الدنيا، بدليل ورود آيات تحدّثت عن قلوب أشدّ قسوةً من الحجارة. وقد كان تصوير الباري لها بهذا الوصف لدلالةٍ على أنّها في حقيقتها - نتيجة خُلُق معيّن - كذلك، وما ستظهر عليه من صور بدنيّة يشهد حقيقتها وحالها. فيمكن أن يتصوّر الإنسان في العالم الآخر بصورة حجر، كما يمكن لهذا الحجر أن يكون وقودًا لجهنم كما في الآية

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.



الكريمة ﴿فَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِي وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ﴾[١]. فبعض أهل جهنم يُعذّبون فيها حافظين صورتهم الإنسانيّة، وبعض آخر ممّن هم أسوأ حالًا يحشرون فيها حجارةً، والكلّ وقودها، أعاذنا اللّه وإيّاكم من ذلك.

فالأمر هذا على التحقيق ممكن، والأصل فيه الخلق والعادات.

«بل هو ثابت عند أهل الحقّ وأرباب الملل والشرائع كما في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَٱلْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَ﴾، أي مسخهم إليها، وقوله تعالى: ﴿قُلْنَا لَهُمْ كُونُواْ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾، يعني بعد مفارقة البدن، [و]كقول النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم: يحشر الناس يوم القيامة على وجوه مختلفة، أي على صور مناسبة لهيئاتهم النفسانيّة»[٢].

فأوّل ما ذكر في خصوص التناسخ تحوّل صورة بدن النفس الإنسانيّة[٣] إلى صورة بدنيّة أخرى مع حفظ البدن عينه. محاولًا أن يدرس إمكانيّة وقوع ذلك، على حسب القواعد التي أسّسها. فبدأ بالترقّي في ذكر نحوَين من الانتقال: انتقال صعوديّ، وآخر هبوطيّ،

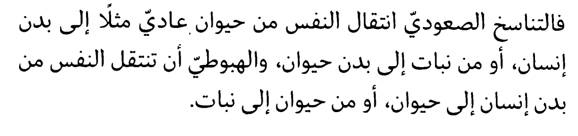
---

(١) سورة **البقرة**، الآية ٢٤.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٢٩.

(٣) وهي الصورة الجسميّة. وضروريٌّ التمييز بينها وبين الصورة النوعيّة، فالأولى هي التي تتّحد بالمادّة الأولى - قوّة الصور الجسمانيّة التي ليس لها من فعليّة إلّا أنّها قوّة محضة - فينتج البدن بمعناه الأعمّ ويسمّى بالمادّة الثانية؛ والثانية هي الصورة التي تتّحد بالمادّة الثانية فينتج النوع الوجوديّ المعيّن. وعلى هذا التوضيح نشير أنّ الصورة المشار إليها في كلام المؤلّف هنا هي الصورة الجسميّة، وسيبين في الفصل الرابع أنّ النفس هي بنحوٍ صورة البدن بمعناه الأعمّ. [المحقّق]





فالتناسخ الصعوديّ انتقال النفس من حيوان عاديّ مثلًا إلى بدن إنسان، أو من نبات إلى بدن حيوان، والهبوطيّ أن تنتقل النفس من بدن إنسان إلى حيوان، أو من حيوان إلى نبات.

ثانيًا، إنّ انتقال النفس من هذا البدن سيكون إلى بدن في الآخرة «مناسب لهيئاتهم النفسانيّة»[١]. وملكات النفس عبارة عن الصور أو الهيئات الراسخة التي لا تتزعزع، وهي الدافعة إلى صدور الأفعال عنها دون تكلّف أو رويّة. والملكات مكتسبة، إذ النفس مارستها وتطبّعت عليها في الحياة الدنيا، فيظهر الإنسان في الآخرة بصورة ما غلبت عليها صفاته، والسبب أنّ النفس في عالم الدنيا تكون في وضعيّة المتلقّي والقابل، أي المنفعل، أمّا في الآخرة فتكون في مرحلة الفعل والإيجاد، فما يكون عندها أو فيها تفعله، لذا، فهي تولّد بدنها. والنفس، من ناحية أخرى، صاحبة الهوية في الحياة الدنيا، وهي بنفسها ستولّد بدنها في الحياة الآخرة. بالتالي، فنفس البدن الذين كان في الدنيا سيتولّد في الآخرة. والتناسخ بهذا المعنى محقّق «عند أئمّة الكشف والشهود، وأرباب الملل والشرائع»[٢].

ثالثًا، يقول إنّ من التناسخ الحقّ أيضًا «ما يمسخ الباطن وينقلب الظاهر من صورة ما ينقلب إليه الباطن»[٣]. هنا بدأ بطرح جديد وهو وجود نحو من المسخ الذي يعني تمظهر بدن الإنسان على حسب الصورة الباطنيّة الحقيقيّة التي هو عليها. الحرص والطمع صفات للخنزير، وصاحب النفس الحريصة الطمّاعة سيظهر على صورته.

---

(١) (٢) (٣) المصدر نفسه.





وكثير الغضب سيظهر على صورة الذئاب والسباع. وما إلى ذلك من صور تجسّد الحقائق الباطنيّة لنفس الإنسان فيظهر بها.

فيوجد عمليّة مسخ في باطن الإنسان، وإذا مُسخت النفس أثّرت على البدن فمُسخ أيضًا. وهذا أمر قد نتلمّس شيئًا منه في حياتنا الدنيا، كإشراق وجه المؤمن المحبّ الذي يصلّي صلاة الليل مثلًا، وبعكسه من خرج من إطار الدين والقيم والأخلاق التي أرادها اللّه سبحانه للإنسان فإنّك ترى هيئته وكأنّ صورة الرحمن مسلوبة عنه. ذلك لأنّ النفس تعكس على البدن ما تستبطنه، والوجه هو المرآة الأكثر تأثّرًا وانعكاسًا لحالة هذه النفس. وهذا وجه من وجوه غلبة أمرها على صورة البدن.

وقد تحدّثت بعض الآيات الكريمة في القرآن العزيز عن أناس مسخوا إلى صورة قردة وخنازير في عهد محدّد، بغضّ النظر عن احتمال وقوع هذا الأمر قبل ذاك الزمن، لكنّ الآيات أشارت إلى هذا المسخ بشكل صريح(١). لذا، يعتبر ملّا صدرا أنّ حصولها في أزمنة محدّدة مضت أمر بيّن ظاهر، إلّا أنّه يوجد في زماننا مسوخ حصلت في الباطن لم تنعكس على الظاهر. ومن المأثور عن العرفاء أنّ لهم

---

(١) فقد قال تعالى في كتابه العزيز: ﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُم بِشَرٍّ مِّن ذَٰلِكَ مَثُوبَةً عِندَ ٱللَّهِ ۚ مَن لَّعَنَهُ ٱللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَٱلْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَ ۚ أُولَٰٓئِكَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضَلُّ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ﴾ [المائدة/ ٦٠]، وقال في آية أخرى: ﴿فَلَمَّا عَتَوْا۟ عَن مَّا نُهُوا۟ عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾ [الأعراف/ ١٦٦]، وقال أيضًا: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْا۟ مِنكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾ [البقرة/ ٦٥]، وهي كلّها تشير صراحةً إلى معنى مسخ أولئك إلى ما ذكرته الآيات من أنواع الحيوان. [المحقّق]





كشفًا يرون من خلاله حقائق النفوس على مسوخاتها الخاصّة بها.

يقول صدرا متابعًا:

«ما يمسخ الباطن فينقلب الظاهر من صورته التي كانت إلى صورة ما انقلب إليه الباطن لغلبة القوّة النفسانيّة حتّى صارت بغير المزاج والهيئة عمّا كان عليه، إلى شكل ما هو على صفته من حيوان آخر، وهذا أيضًا جائز، بل واقع في قوم غلبت قوى نفوسهم الشهويّة أو الغضبيّة أو الشيطانيّة فصاروا قردةً وخنازير وعبدة طاغوت، وهذا ممّا كثر في أمّة موسى عليه السلام، كما أنّ مسخ البواطن فقط قد كثر في هذا الزمان. وقد أخبر اللّه تعالى عن هذا المسخ بقوله: ﴿وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَٱلْخَنَازِيرَ﴾، وقوله: ﴿كُونُواْ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾»[1].

تعليق

تعبير الجواز لا يعني ضرورة الوقوع القطعيّة، فلا ضير فيه إنّ انعدم وقوعه في زماننا، ودليل إمكانه وقوعه في أمم سابقة، كما صرّح بذلك القرآن الكريم. ومفاد الإمكان بحسب مبنى نظريّة الملّا صدرا أنّ النفس ربّ البدن، ومدبّرة شأنه، وبيدها مقاليده. ولذا ترى لبعض أصحاب الارتياضات النفسيّة الخاصّة قدرات تحمّل لمشاقّ لا يسع سواهم تحمّلها، كوضع الشيش في الفم، أو المشي على الجمر، وغيره، فقدرتهم هذه نابعة من تأثير قوّة خاصّة للنفس على البدن، فيحصل البدن على مثل هذه المميّزات.

---

(١) **مفاتيح الغيب**، الصفحتان ٦٤٥ و٦٤٦.



قلنا إنّ جواز الوقوع لا يعارضه انعدام الوقوع في زمن معيّن، وهو زمننا الحاضر في حالتنا هذه، ولكنّ لسائل أن يسأل عن السبب، وسؤال «لمَ لا يقع المسخ في زماننا الذي قد يحوي نفوسًا أخطر من ذي قبل؟» يبقى مفروضًا لثبوت أنّ حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد.

وجوابه المستنبط من تعاليم الشريعة أنّ ظهور الرسول الخاتم محمّد صلى الله عليه وآله وسلم، باب رحمة الله الواسعة، منع عنه في نشأة الحياة الدنيا، فأمهل الله به الناس إلى يوم لا مردّ بعده عن حكم الله.

لم يستند الملّا صدرا في ذلك إلى الدليل العقليّ، بل إنّه، كحاله في إقامة البراهين على أيّ مسألة حيث لا يغتني عن النقل طرفةً، استحضر النقل وقام بتبريره. وأقصى ما يمكنه بالاستدلالات العقليّة هو البحث عن الإمكان فقط، دون الضرورة أو حتميّة الوقوع.

وهنا نؤكّد أنّ الملّا صدرا لم يفترق عن ابن سينا[1] بل طوّر مقولته. فابن سينا صرّح بإيمانه بالنصّ مع عجزه عن إقامة الدليل البرهانيّ عليه، وصدرا أضاف إلى إيمانه بالنصّ أنّ باستطاعته استنباط مبرّرات عقليّة لما ورد فيه، إذ لو لم يكن معتمدًا في ذلك عليه، لما كان معلومًا أن يصل إلى ما وصل إليه من نتائج. فالنصّ محفّز للعقل على بحث ما لا يلتفت من لم يعتمد النصّ مرجعيّةً في بحثه إلى أهمّيّته، والعقل وظيفته كشف المعارف والأبعاد المستفادة من النصّ. بالتالي، فالنصّ يفتح للذهن آفاقًا جديدةً، لا كما ادّعى البعض من كونه حادًّا للأفق.

---

(١) قد ورد رأي ابن سينا في الفصل الثاني فراجع. [المحقّق]





ثمّ قد يبدي أحد تساؤلًا حول ما حصل مع نبيّ اللّه موسى عَلَيْهِ السَّلَامْ من انقلاب عصاه أفعًى، فكيف كان ذلك في الشريعة إعجازًا ولم يكن انقلابًا من النحو المبسوط القول فيه أعلاه؟ على أنّ في كلا الأمرَين نحو من الإعجاز البشريّ؟

ونقول إنّ كلمة «المعجزة» تطلق عادةً على فعل الأنبياء إزاء محيطهم. وقد أطنب أهل الكلام الكلامَ حولها، بأنّ فيها تحدٍّ لإحقاق الرسالة المطروحة من قبل النبيّ، وهي الدالّة على صدق مدّعاه. وهذا هو الحدّ الواجب توفّره لتسمّى الواقعة معجزةً، كما أنّ انقلاب العصا لم يتأتَّ عن حركة جوهريّة في أصل حقيقتها مركوزة، إذ العصا بعد انقلابها عادت عصًا، وهو الممنوع في حال الانقلاب المطروح. أمّا انقلاب الأنفس إلى حقائق ومسوخات خاصّة بها، وهو صريح كثير من الروايات التي تناولت مسألة المحشر، فحاكٍ كما سبق الذكر عن حركة الأنفس التكامليّة نحو خلق الأبدان الملائمة لحالها، وأوضحنا أنّه لا يتمّ من بدن إلى بدن آخر، وهو التناسخ المرفوض، بل النفس تغيّر نفس البدن، لا بدنًا آخر.

رأي العلّامة الطباطبائي[1]

يورد العلّامة الطباطبائي في كتابه **الميزان في تفسير القرآن** كلامًا حول

---

(١) سيظهر للقارئ سبب تطرّق المؤلّف لرأي العلّامة الطباطبائي، فهو فضلًا عن كونه من أبرز من استكمل بكتاباته تعاليم مدرسة ملّا صدرا واعتُبر من أبرز ممثّلي تلك المدرسة في العصر الحالي، هو فضلًا عن ذلك قد قدّم في هذا المبحث خصوصًا إضافات هامّة قد يغتني بها بحثنا ههنا. [المحقّق]





افتراض البعض استحالة عودة ما بالفعل إلى ما بالقوّة، وهو كما عرفت من الإشكالات المطروحة على مسألة المعاد الجسمانيّ، يقول:

«إنّما يلزم المحال المذكور في إحياء الموتى ورجوعهم إلى الدنيا بعد الخروج عنها إذا كان ذلك بعد الموت الطبيعيّ الذي افترضوه، وهو أن تفارق النفس البدن بعد خروجها من القوّة إلى الفعل خروجًا تامًّا، ثمّ مفارقتها البدن بطباعها»[١].

إذًا، القيد الوارد بحسب ما نقله (رض) أن يكون هناك خروج تامّ للنفس عن البدن بعد أن استكملت ذاتها بكمالاتها، فتجرّدت عنه بالموت الطبيعيّ. وهنا نؤكّد أنّ التجرّد عن البدن الجسمانيّ هو علامة تحقّق مثل هذا الكمال الخاصّ بالنفس.

ويكمل: «وأمّا الموت الاختراميّ الذي يكون بقسر قاسر كقتل أو مرض فلا يستلزم الرجوع إلى الدنيا بعده محذورًا»[٢].

وهنا كلام عن حالة ثانية من الموت تسمّى بالاختراميّ، وهو الذي لا يكون انتقال النفس فيه انتقالًا تامًّا عن البدن بعد تحقيق كمالاتها، بل ناتج عن طارئ عرض على البدن تسبّب بهجرتها عنه.

«فإنّ من الجائز أن يستعدّ الإنسان لكمال موجود في زمان بعد زمان حياته الدنيويّة»[٣].

كلّ إنسان حينما يولد في زمن محدّد تبدأ حياته الخاصّة

---

(١) **تفسير الميزان**، الجزء ٢، الصفحة ١٠٩.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.



بالدنيا، في رحلته نحو كماله الخاصّ. فإذا انقطعت هذه الرحلة عن الحياة بسبب قسريّ فرض خروجها عن البدن، فهل يلزم من مثل هذا الأمر المحذور العقليّ الذي أوردوه على عودة النفس إلى البدن ثانيةً؟

لقد قيل إنّ عودة النفس إلى بدنها الدنيويّ مستحيل لأنّها قد حقّقت كمالاتها فتركته وانقطعت عنه انقطاعًا تامًّا، لكنّها هنا - أي في حالة الموت الاخترامي - لمّا تستكمل ذاتها وكمالاتها بعد، وبالتالي لم تنقطع عنه انقطاعًا تامًّا. فإذا كان الأمر على هذه الصورة، فهل يلزم المحذور العقليّ المفترض سابقًا، بأنّه لا يمكن أن تترك كمالها لتعود إلى مرحلة ما بالقوّة؟

إذا رجعت النفس في زمن ثانٍ فإنّه لا يمنع من ذلك محذور عقليّ، لأنّ معناه أنّ هناك عودًا ثانيًا لبدن ماديّ بحسب توجيه العلّامة،

«فيموت ثمّ يحيا من جديد لحيازة الكمال المعدّ له في الزمن الثاني، [أي لغاية وهدف تحقيق كمالٍ في زمن ثان،] أو يستعدّ لكمال مشروط بتخلّل حياة ما في البرزخ فيعود إلى الدنيا بعد استيفاء الشرط [بعد خروجه من الدنيا هناك كمال خاصّ سيلحقه في عالم ليس مفارقًا لعالم الدنيا بالتمام، هو عالم البرزخ]، فيجوز على الفرضَين الرجعة إلى الدنيا[1]

---

(١) ونشير هنا إلى أنّ العلّامة قدّم كلامه هذا في سياق ردّ شبهة طُرحت على مسألة الرجعة - وهي من العقائد الثابتة عند الشيعة الإماميّة - ولكنّ المؤلّف قدّمها هنا لصلتها المباشرة بالمبحث، وإنّه سيعرّج فيما يلي على كلام العلّامة حول الرجعة ولكنّه استنسب أن يقلب الترتيب المطروح في كلام العلّامة فجعل ما =



من غير محذور المحال»[١].

وبالتالي فلا كلام في البين عن عودة ما بالفعل إلى ما بالقوّة. فالنفس بهذا الفرض لمّا تستكمل مطلوبها من كمالات النشأة الدنيا بعد، ولم تبلغ مرحلة الفعليّة الخاصّة بالنشأة الأخرى، فلا يوجد في هذا الكلام مؤدٍّ لأيّ استحالة.

الدنيا هي ساحة أساسيّة وفعليّة لتحقيق النفس جانبًا هامًّا من كمالاتها، لذلك فهي في تعاليم الإسلام من الأمور الغائيّة الخالية من العبث. والباري عزّ وجلّ خلقنا فيها لهدف حتميّ أنّ الكمالات الفعليّة التي يمكن تحقيقها على مستوى إنسانيّتنا إنّما ترتبط بالحياة الدنيا. لذلك، فعندما يريد الإنسان تحقيق الكمال الثاني - بحسب العلّامة الطباطبائي - فلا بدّ له من عود ثانٍ إلى البدن ذاته. بل قد يتّصل أحيانًا بالبرزخ أو ينتقل إليه، لكنّ اتّصاله هذا أو انتقاله مشروط بتحقيق كمالٍ في ساحة الكمال، أي في الحياة الدنيا التي تمثّل مزرعة الآخرة.

وإذا كنّا نفهم المسألة في هذا السياق، فكلامه (رض) مورد للنقاش. لذا، لا بدّ من استعراض بعض دلالات كلامه ثمّ مناقشتها، لإدراك مباني تأسيسه لهذا الطرح، ثمّ نستعرض طرح الملّا صدرا لنحدّد إمكانيّة توجيه المطلب.

= كان مؤخّرًا مقدّمًا والمقدّم مؤخّرًا، وذلك في سبيل خدمة المبحث. [المحقّق]

(١) المصدر نفسه.





ملاحظات وتحاليل[١]

١. لقد افترضوا أنّ الموت الطبيعيّ هو عمليّة تكامل للنفس، بحيث يحدّها البدن فتفارقه، وأنّ الموت الاختراميّ يكون بسبب قتل أو مرض. وهنا متعلّق نقاشنا المسألة الأولى، وسؤالنا أنّه هل يوجد حالة موت دونما سبب مادّيّ من قتل أو مرض أو ما شابههما؟ لا يوجد، بلحاظ هذا السؤال، من ملزِم يُلزمنا التسليم بأنّ الموت الطبيعيّ هو نتيجة عمليّة التكامل وعدم تحمّل النفس للبدن[٢]، فذلك يلزمه نقاش علميّ خارج إطار الفلسفة. والمعروف بأنّ لكلّ ميتة سببًا، ما يعني أنّ تفسيرهم للموت الطبيعيّ تفسير نظريّ بحت، لا واقعيّة له خارجًا. ومؤدّى ذلك انحصار التصنيف بأحد نوعيه وهو النوع الثاني من الموت وهو الاختراميّ. بالتالي فكلّ موت يصبح موتًا اختراميًّا حيث لا فارق بينهما.

تجدر الإشارة إلى أنّ العلّامة الطباطبائي طرح صيغةً أخرى لمسألة الموت في كتابه **الميزان**، حيث اعتبر أنّ هناك موتًا مقدّرًا حتميًّا، وهناك موت مقدّر أيضًا لكنّه خُرق بعارض أدّى إلى الوفاة قبل الوقت المحدّد، وهذا أمر خارج عن نطاق معرفتنا. فلو قدّر الباري عزّ وجلّ لإنسان معيّن أنّ يعيش ستّين عامًا، فلو مات في سنّ الأربعين فلا شيء يحدّد طبيعة موته أنّه اختراميّ، لأنّ شيئًا لم

---

(١) في هذه الملاحظات سيتناول المؤلّف بعض ما ورد تحليلًا ومناقشةً، وقد يترك بعض الموارد مفتوحةً على سؤال العقل والبرهان دونما جزم أو تقييد لأيّ من المباحث. على أنّ بعضها قد يحتاج إلى بحث تفصيليّ في موارد غير موردنا هنا. [المحقّق]

(٢) مع عدم التقرير سلبًا أو إيجابًا للموضوع.

يكن ليحدّد ما كان مقدّرًا له من الحياة. وإذا ربطنا المسألة باللّه عزّ وجلّ أمكننا الخروج من الإشكال النظريّ في تطبيق هذه الثنائية ما بين الموت الطبيعيّ والموت الاخترامي.

٢. من الواضح أنّ العلّامة الطباطبائي استحضر في الخلفيّة التي اعتمدها لمناقشة الموضوع مسألتَين:

أوّلًا: ظهور الإمام الحجّة (عج) وما حفّت به المسألة من روايات.

ثانيًا: موضوع الرجعة[١].

(١) وهي من العقائد الإماميّة التي يختصّ الشيعة الإثنا عشريّون بها، مفادها أنّ اللّه سبحانه وتعالى يعيد إلى الدنيا مجموعةً من الأموات قبل قيام القائم (عج)، فيشهدون إرهاصات الفترة تلك ويشاركون في تداعياتها ووقائعها، فمنهم من يكون في جيشه أرواحنا فداه ومنهم من يكون في عدوّه. وهنا أنقل كلامًا للشيخ المفيد في المسألة لتحديد إطارها. يقول فيها: «إن اللّه تعالى يردّ قومًا من الأموات إلى الدنيا في صورهم التي كانوا عليها، فيعزّ منهم فريقًا ويذلّ فريقًا، ويديل المحقّين من المبطلين والمظلومين منهم من الظالمين، وذلك عند قيام مهدي آل محمد عليهم السلام. وأقول: إنّ الراجعين إلى الدنيا فريقان: أحدهما من علت درجته في الإيمان، وكثرت أعماله الصالحات، وخرج من الدنيا على اجتناب الكبائر الموبقات، فيريه اللّه عزّ وجلّ دولة الحقّ ويعزّه بها ويعطيه من الدنيا ما كان يتمنّاه، والآخر من بلغ الغاية في الفساد وانتهى في خلاف المحقّين إلى أقصى الغايات وكثر ظلمه لأولياء اللّه واقترافه السيّئات، فينتصر اللّه تعالى لمن تعدّى عليه قبل الممات، ويشفي غيظهم منه بما يحلّه من النقمات، ثمّ يصير الفريقان من بعد ذلك إلى الموت ومن بعده إلى النشور وما يستحقونه من دوام الثواب والعقاب، وقد جاء القرآن بصحة ذلك وتظاهرت به الأخبار والإماميّة بأجمعها عليه إلّا شذّاذًا منهم» [**أوائل المقالات**، الصفحتان ٧٧ و٧٨]، وننقل كلامًا له في موضع آخر قَرَنَ فيه المسألة بشواهد =





فهو يعتبر في كتابه **الميزان**[١] أنّ القيامة أو اليوم الموعود عبارة عن أمر يحصل وينطبق على مستويات هي:

أ. خروج الإمام الحجّة (عج). حيث يكون الحكم فيه على مستوى الحياة والعلاقات بين البشر، هو حكم مشابه لحكم يوم القيامة، وهو أنّ الملك للّه وحده.

ب. مسألة الرجعة: هي أقرب للقيامة، وقد استعرض رضوان اللّه عليه رأي البعض بنفيها، وردّ كلامهم متبنّيًا نفس المبنى في

= قرآنيّة عليها، قال: «اللّه تعالى يحيي قومًا من أمّة محمّد صلى الله عليه وآله بعد موتهم، قبل يوم القيامة، وهذا مذهب يختصّ به آل محمّد صلى الله عليه وآله. وقد أخبر اللّه عزّ وجلّ في ذكر الحشر الأكبر يوم القيامة: ﴿وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾. وقال سبحانه في حشر الرجعة قبل يوم القيامة: ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِن كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِّمَّن يُكَذِّبُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾، فأخبر أنّ الحشر حشران: عامّ وخاصّ. وقال سبحانه مخبرًا عمّن يحشر من الظالمين أنّه يقول يوم الحشر الأكبر: ﴿رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِّن سَبِيلٍ﴾» [**المسائل السرويّة**، الصفحتان ٣٢ و٣٣]، ولعلّ هذه الآيات تشير حقًّا إلى هذه المسألة. وفي تحديد أوضح لفريقَي الراجعين إلى الدنيا ننقل كلامه اللاحق: «والرجعة عندنا تختصّ بمن مُحّضَ الإيمان ومُحّضَ الكفر، دون ما سوى هذين الفريقين، فإذا أراد اللّه تعالى على ما ذكرناه أوهم الشيطان أعداء اللّه عزّ وجلّ أنّما ردّوا الدنيا لطغيانهم على اللّه، فيزدادوا عتوًّا، فينتقم اللّه تعالى منهم بأوليائه المؤمنين، ويجعل لهم الكرّة عليهم، فلا يبقى منهم أحد إلّا وهو مغموم بالعذاب والنقمة والعقاب وتصفو الأرض من الطغاة، ويكون الدين للّه تعالى. والرجعة إنّما هي لممحّضي الإيمان من أهل الملة وممحّضي النفاق منهم دون من سلف من الأمم الخالية» [**المسائل السرويّة**، الصفحة ٣٥]. فقد رأيت في ذلك تفصيل المراد من معنى الرجعة. [المحقّق]

(١) إشارة من المؤلّف إلى المبحث السابق المستعرَض من كتاب **الميزان**. [المحقّق]

مسألة إمكانيّة عودة النفس، حيث يقول: «والرجعة هي أقرب».

٣. قد يحصل الكمال في زمن ثانٍ غير زمن الحياة الأولى، ذلك مختصّ بحالة الموت الاختراميّ دون الطبيعيّ. وقد يحصل في الرجعة، بمعنى أنّه يمكن أن يحصل بالالتحاق مع الإمام المهديّ (عج)، حين يخرج الأولياء والشهداء لنصرته عليه السلام.

فهل يصحّ ادّعاء أنّ من سيلحق به (عج) لم يحقّق كمالاته؟ إنّ الذي يخرج لنصرته إنّما يؤذَن له بذلك لكمالات قد حصّلها سابقًا. اللّهمّ إلّا أن نقول بأنّ هناك مستويات من الكمال. لكنّ الروايات تصرّح بأنّ الذين يرجعون هم صنفان من الناس: من مُحّض الكفر أو مُحّض الإيمان[1]. وكلمة التمحيض تعني الوصول إلى الكمال سواء كان شقاءً أو نعيمًا. فكلّ من اكتملت عنده عناصر الكفر أو عناصر الإيمان إلى حدّ بلغت معه النفس كمالاتها الخاصّة يؤتى به ليكون من المناصرين أو يكون من المقتولين.

بالتالي فالفرضيّات التي طرحها العلّامة الطباطبائي والتي تنفي المحذور لا تصحّ هنا. حيث اعتبر أنّ تحقيق الكمال متعلّق بأمر مشروط يكون في البرزخ. إنّ الذين مُحّضوا الإيمان - كأهل بيت العصمة عَلَيْهِمُ السَّلَامُ - بالغون كمالاتهم الخاصّة بهم ولا حاجة لهم للعودة لتحصيل كمال آخر من كمالات هذه النشأة، والشهداء الصالحون وصفهم الباري بأنّهم عند ربّهم، ومقام العنديّة أعلى من أن يكون ضمن عالم البرزخ أصلًا، وكلّ هؤلاء (أهل العصمة

---

(١) انظر الكلام المفصّل حول المسألة في تعليقنا السابق على مسألة الرجعة. [المحقّق]



والشهداء) مشمولون بمسألة الرجعة، فكيف يصحّ ذلك؟

لقد حملنا، فيما سبق، على المعتقدين بالتقمّص أنّ في كلامهم خلوًّا من الدقّة ولزومًا لمحاذير عدّة. وحينما دقّقنا في كلامهم وجدناهم يبرّرونه بتحقيق العدل الإلهيّ. لكنّ ذلك لم ينفِ اعتبارنا بطلانه لوجود محذور الاستحالة العقليّة، وهو أصل متين حتّى عند العلّامة الطباطبائي، ففكرة العدالة الإلهيّة التي افترضوها رُفضت مسبقًا بل لم يُدرَ أصل صحّة تحقّق العدالة بالصورة التي طرحوها لاستلزامها الاستحالة.

العلّامة الطباطبائي اعتبر جواز مثل ذلك العود لأنّه متعلّق بتحقيقهم كمالاتهم الخاصّة. ويُستشفّ من ذلك إشارة إلى أنّ سنّة العدالة الإلهيّة التكوينيّة في الحياة تقتضي عودتهم بعد خروجهم. فرغم أنّه لا يتعرّض في كلامه لحتميّة وقوع ذلك بالضرورة، بل يقول بجوازه – والقول بالجواز قد يوفّر حلًّا لكثير من الإشكالات اللاحقة – لكنّ ما يُخشى أمام توسيع هذا المطلب أن ينحو بنا نحو ما لا مخرج منه من إشكالات.

٤. قد يقول البعض مشكلًا: إنّ فرض العودة إذا كان متعيّنًا بالعودة إلى بدن دنيويّ جديد يمرّ بمراحله الأولى، فإنّ ما بالفعل سينتقل إلى ما بالقوّة حسب السنن الإلهيّة، وبهذا يتحقّق المحذور المحال. ولا فرق في هذا بين العودة إلى بدنٍ آخر غير بدنه أو إلى أصل مادّة بدنه الأولى بعد أن غابت واندثرت صورته، فالكلّ مؤدّاه المحذور المحال، سواء غابت النفس بموت طبيعيّ أو اختراميّ دون فارق. وهذا ما لا تصله البراهين النافية للتناسخ والتقمّص.

وفي ردّ الإشكال وتوضيح المطلب نقول إنّ التمييز الأساس

يتعلّق بما يخصّ البدن الذي يكون العود إليه. فلو فُرضت عودة النفس إلى بدن حديث التحقّق أو إلى مادّة البدن نفسه مع اندثار صورته فذلك هو مؤدّى ما ذُكر من عودة النفس ممّا بالفعل إلى ما بالقوّة. أمّا إذا فُرضت العودة إلى البدن نفسه مع حفظه ما بلغ من مستويات الفعليّة، بأنّ نفترض أنّ ذاك البدن الموجود تحت الثرى هو بعينه يخرج من الأرض وتعود النفس إليه، فهنا يتبدّد الإشكال، إذ النفس تستكمل بذاك مسيرة تكاملها ولا عود عن فعليّة لها في البين.

وقد أورد العلّامة الطباطبائي في **تفسير الميزان** جواز ذلك[1]، وأسنده بالإشارة إلى وقوعه في أمم سابقة. وقد أخبر القرآن عن بعض من مات ثمّ أحيي من أهل الأمم الغابرة.

بالتالي، فالمحذور الفعليّ من ترك النفس لبدن ثمّ العودة إليه يتبدّى في حال زوال ذاك البدن واندثار صورته ثمّ عودة النفس إلى بدن متأخّر عنه، أي حينما يكون العود إلى مراحل التكوين الأولى، بمعنى أنّ الإنسان بعد أن صار بشرًا سويًّا عاد ليصبح نطفةً.

ومِلاك استحالة ذلك - أي أن يمكن للنفس التعلّق ببدن غير بدنها الذي رافقها في مسيرتها - أنّ علاقة النفس بالبدن علاقة تلازم[2] لا يمكن معه عزل أحد طرفيه عن الآخر، وإنّ الانتقال ممّا بالقوّة إلى ما بالفعل عند النفس يتلازم مع الانتقال ممّا بالقوّة إلى ما بالفعل عند البدن بالتمام، فكلّ كمال تصل إليه النفس هو عبارة

---

(١) سينقل المؤلّف في العنوان المقبل الشواهد الموضحة لرؤية العلّامة الطباطبائي. [المحقّق]

(٢) هذه العلاقة بين النفس والبدن من المباحث الإسلاميّة المهمّة التي تحتاج إلى مزيد من البحث.





عن عنوان كمال يصل إليه البدن. فلن يمكن بعد ثبوت ذلك الإقرار بإمكان عودة النفس إلى بدنٍ غيره، بل مسار التكامل واحد، ولا انفكاك في رحلة التكامل بين النفس والبدن.

ولا إشكال لو فُرض أن تكون الشيخوخة مرحلة كمال للبدن، إذ مسألة الكمالات تختلف من موجود إلى آخر، فقد يكون من كمالات البدن أن يذبل ويشيخ. إلى أن يصل إلى مرحلةٍ يترفّع بعدها عن التحقّق الماديّ وينقلب بدنًا مناسبًا للنشأة الأخرى[١].

إذًا، فكلّ انتقال للنفس - بحسب الملّا صدار - ممّا بالقوّة إلى ما بالفعل يلازمه انتقال لبدنها ممّا بالقوّة إلى ما بالفعل. وكذلك فرض العكس يصحّ، فكلّ انتقال للبدن عبارة عن انتقال حاصل للنفس. لذلك فإنّ من المستحيل عند صيرورة البدن بشرًا سويًّا أن تعود نفسه بعد موته إلى مرحلة التكوّن الأوّل، لما يستلزمه ذلك من كلام عن بدن ثانٍ ونطفة جديدة.

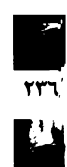
الطباطبائي (قده) ومسألة الرجعة

أورد العلّامة الطباطبائي في **الميزان** نصًّا[٢] ينقل فيه رأي بعض الرافضين لمسألة الرجعة، يعرضه ثمّ يرده بالاستدلالات والبراهين العقليّة.

---

(١) قد تمّت الإشارة فيما سبق إلى أنّ بدن النفس في كلّ النشآت هو ذات البدن الدنيويّ بالغًا مراحل من التجرّد عن أعراض الدنيا متناسب الماهيّة مع طبيعة النشأة التي يتحقّق فيها. [المحقّق]

(٢) النصّ وارد في كتاب **الميزان**، الجزء ٢، الصفحة ١٠٨. [المحقّق]



ينقل (قده) عن المعترضين اعتبارهم أنّ الموت بحسب العناية الإلهيّة لا يطرأ على حيّ حتّى يستكمل كمال الحياة، ويخرج من القوّة إلى الفعل في كلّ ما له من الكمال، فرجوعه إلى الدنيا بعد موته رجوع إلى القوّة بعد أن بلغ الفعليّة، وذاك محال إلّا أن يخبر به مخبر صادق كاللّه سبحانه أو خليفة من خلفائه، كما أخبرت الآيات في قصص موسى وعيسى وإبراهيم عليه السلام وغيرهم، ولم يرد منه تعالى ولا منهم في أمر الرجعة شيء، وما يتمسّك به المسلمون من القول بالرجعة غير تامّ.

استعرض أصحاب هذا القول مسألةً عقليّةً وناقشوها على أرضيّة الاستدلال النقليّ، ثمّ عمدوا في ذلك إلى كلّ الروايات التي تحدّثت عن المسألة فأضعفوها صحيحةً كانت أو سقيمة. هذا بالإجمال عرضه لرأيهم.

يجيب العلّامة صاحبَ هذا الرأي قائلًا:

«ولم يدرِ هذا المسكين أنّ دليله هذا لو تمّ دليلًا عقليًّا أبطل صدره ذيله، فما كان محالًا ذاتيًّا لم يقبل استثناء، ولم ينقلب بإخبار المخبر الصادق ممكنًا، وأنّ المخبر بوقوع المحال لا يكون صادقًا، ولو فُرض صدقه في إخباره أوجب ذلك اضطرارًا تأويل كلامه»[١].

أي إنّ النص لو عارض مسلّمةً عقليّةً قاطعةً واستلزم ذلك محالًا أُوِّل النصّ، وهذا بالعموم منهج الشيعة. يكمل:

«أوجب ذلك اضطرارًا تأويل كلامه إلى ما يكون ممكنًا. كما لو

(١) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحتان ١٠٨ و١٠٩.



أخبر بأنّ الواحد ليس نصف الإثنين. وأنّ كلّ صادق فهو بعينه كاذب. وما ذكره من امتناع عود ما خرج من القوّة إلى الفعل إلى القوة ثانيًا حقّ لكنّ الصغرى ممنوعة [الصغرى أنّ هذا العود تصدق عليه هذه القاعدة]، فإنّه إنّما يلزم المحال المذكور في إحياء الموتى ورجوعهم إلى الدنيا بعد الخروج عنها إذا كان ذلك بعد الموت الطبيعيّ الذي افترضوه، وهو أن تفارق النفس البدن بعد خروجها من القوّة إلى الفعل خروجًا تامًّا ثمّ مفارقتها البدن بطباعها. وأمّا الموت الاختراميّ الذي يكون بقسر قاسر كقتل أو مرض، فلا يستلزم الرجوعُ إلى الدنيا بعده محذورًا، فإنّ من الجائز أن يستعدّ الإنسان لكمال موجود في زمان بعد زمان حياته الدنيويّة الأولى فيموت ثمّ يحيا لحيازة الكمال المعدّ له في الزمان الثاني، أو يستعدّ لكمال مشروط بتخلّل حياة ما في البرزخ فيعود إلى الدنيا بعد استيفاء الشرط، فيجوز على أحد الفرضَين الرجعة إلى الدنيا من غير محذور المحال. وتمام الكلام موكول إلى غير هذا المقام»[1].

ثمّ يتابع: «وأمّا ما ناقشه في كلّ واحد من الروايات ففيه: أنّ الروايات متواترة معنًى عن أئمّة أهل البيت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، حتّى عُدّ القول بالرجعة عند المخالفين من مختصّات الشيعة وأئمّتهم من لدن الصدر الأوّل، والتواتر لا يبطل بقبول آحاد الروايات»[2].

ثمّ يذكر الآية ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِن كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِّمَّن يُكَذِّبُ بِآيَاتِنَا﴾ فيقول:

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ١٠٩.

(٢) المصدر نفسه.





«إنّ الآيات بنحو الإجمال دالّة عليها [أي الرجعة] كقوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُواْ ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُم مَّثَلُ ٱلَّذِينَ خَلَوْاْ مِن قَبْلِكُم﴾، ومن الحوادث الواقعة قبلنا ما وقع من إحياء الأموات كما قصّه القرآن من قصص إبراهيم وموسى وعيسى وعزير وأرميا وغيرهم»[1].

فمسألة رجعة الشهداء وبعض الأولياء يوم خروج الإمام الحجّة (عج) في فكر العلّامة الطباطبائي مبتنية على تأسيسات عقائديّة موكولة إلى استدلال نصّيّ لا عقليّ، وقد تكون موكولةً إلى بعض المشاهدات الخاصّة، ومن لطيف ما نُقل إلينا نقلُ بعضهم عنه رضوان الله عليه أنّه كان يقول: إنّه حينما يخرج صاحب العصر والزمان (عج) ينادي بكلمة سرّ، فيخرج بعض من في الأجداث ليلبّوا نداء القائم بالحقّ (عج). ويكمل من يذكر ذلك بأنّ العلّامة يتمنّى أن يكون أحد هؤلاء، ثمّ يقول: «فسألته: أوهل يكون من هؤلاء من هو شيخ كبير؟»، فيجيبه العلّامة: «ومن قال أنّهم يخرجون على شكل كون أحدهم شيخًا كبيرًا. ومن قال بأنّ الأمر يعود للشباب وحده؟»، ثمّ يعقّب بأنّه قد شعر بأنّ العلامة يعدُ نفسه بأنّ يكون واحدًا منهم، واحدًا من الذين يعلمون هذا السرّ الخاصّ.

لكن وبتأطير للبحث نقول إنّه لا يسلم من علماء هذه الطبقة أن يؤسّسوا مبانيهم على مسائل أصلها الكشف. وهنا تبرز ميزة العلّامة حين لم يقطع بضرورة وقوع ذلك أو قال إنّ مقتضى الدليل العقليّ وقوع ذلك، بل إنّه اكتفى بتأكيد جوازه، وعدم استلزام المحال منه.

وقد حصلت جملة نقاشات انحصرت كلّها في إطار العقل،

---

(١) المصدر نفسه.



ودارت حول الاستحالة أو عدمها، وإنّا لا نرى في أيّها إمكانيّةً لتأكيد المسألة على نحو يقينيّ. لذا لا يصحّ اعتماد قاعدة عقليّة في هذا الشأن كما فعل القائلون بالتقمّص - وهذه إحدى موارد الخلاف معهم - فالكلام فيما يخصّ الدليل العقليّ يكون فقط في إطار الإمكانيّة ليس إلّا. وفي سبيل تحصيل الإمكانيّة هذه فلا بدّ من دليل يشير إليها على نحو خاصّ كإخبار المخبر الصادق بها، إخبارًا لا يستلزم محالًا ولا تأويلًا، وعندها يمكن نقاش طبيعة ما قد يحصل بمثل هذه العودة. فهي إمّا حصلت لكرامة زمنيّة، أو معجزة تتعلّق بشخص ما بهدف إثبات أمر إلهيّ معيّن.

وعند إيراد جملة من المسائل التي فيها عودة الأوّلين، فإنّ في وقوع مثل هذه العودة خاصّيّة، كما حال الأنبياء القدامى حين عاد بعض الأموات إلى الحياة. ولكنّ إخبار الآيات يدفع الاستحالة في مسألة استرجاعها في مراحل حياتنا الإسلاميّة، أي مرحلة ما بعد النبيّ محمّد صلّى الله عليه وآله.

والفترة الزمنيّة التي يتناولها كلام العلّامة الطباطبائي في طرحه هي بالدرجة الأساس زمن الرجعة. بمعنى أنّ هناك زمنًا خاصًّا تقتضي سنّة اللّه عزّ وجلّ فيه عودة أشخاص لينصروا الحجّة (عج) صاحب الرسالة الخاصّة ويكونوا من أعوانه. فهناك إذًا حيثيّة متعلّقة بإرادة ومشيئة إلهيّة تتحقق منها مثل هذه الرجعة. تلك أبعاد يجب عدم إغفالها حين الكلام على مسألة الرجعة.

***

نعود في الفصل الأخير من هذه الأبحاث إلى مناقشة الموضوع



الأساسيّ المتعلق بكيفيّة المعاد الجسمانيّ، والإجابة على الإشكالين الآخرين[١] اللذين وردا في خصوص مسألة المعاد الجسمانيّ، وذلك بالاستفادة من آراء الملّا صدرا.

(١) أي إشكال إعادة المعدوم وشبهة الآكل والمأكول. [المحقّق]



الفصل الرابع

جوهر النفس وتمظهرها في المعاد



استكمالًا لما شرعنا بحثه في الفصل الثالث حيث بلغ بنا الكلام مقام استعراض رأي العلّامة الطباطبائي، بعد أن سردنا جملة آراء حول مسألة عودة النفس إلى الجسد بعد الموت، نصل الآن إلى تفصيل رأي الملّا صدرا، فيلسوف الحكمة المتعالية، لنرى ما تنحو به المسألة عنده، بالإضافة إلى التعرّض لبعض الأبحاث المتعلّقة التي قد يكون في تناولها تحقيق كمال للغاية المطلوبة.

ونشرع في بحثنا بالكلام على مسألة حركة النفس التي تعتبر المطلب الأساس في فهم كيفيّة انتقال النفس بين النشآت، كما وسيرها في كلّ واحدة من النشآت على حده.

حركة النفس[1]

إنّ للنفس، عند ملّا صدرا، حركةً مستمرّةً تطوي خلالها مراحل

---

(١) في هذا الفصل يشرع المؤلّف بالكلام التفصيليّ على حركة النفس الإنسانيّة بين نشأة الحياة وما بعدها، ليقدّم بعدها جملة استفادات نظريّة سيعتمدها كركيزة تأسيسيّة للجواب على إشكالات المعاد الجسمانيّ كما هو مفروض. [المحقّق]

رحلتها في النشآت. فكيف يمكن تفسير هذا الأمر، وما علاقته بالمعاد؟

إنّ كمال النفس الإنسانيّة وارتقاءها، بحسب تفسير ملّا صدرا الخاصّ، يتحقّق من خلال سير تدرّجيّ تتابعيّ، لا بشكل دفعيّ. فتكون جسمانيّةً في أوائل مراحل سيرها، ثمّ تتنقّل بين الأطوار متدرّجةً في النشآت حتّى تصل في أواخر أسفارها إلى مستوًى تستقلّ معه عن البدن فتتركه. فيُحتّم عليها كمالها الخاصّ، حال تحقّقه، انفصالها عن البدن بما هو جسم مادّيّ متعلّق بالدنيا، وتُحصِّل بذلك انقطاعها عن الدنيا وعالمها لانقطاعها عن الرابط المركّب الذي يربطها بها، وهو الجسد المادّيّ الذي تعتبر الدنيا محيطًا حاضنًا له.

وممّا يمكن أن يُسأل في هذا الصدد:

هل يحصل سير النفس التدرّجيّ نحو كمالاتها الخاصّة بها على نحو جبريّ أم اختياريّ؟ ولو كان على نحو اختياريّ، فهل يكون ضمن سنّة محدّدة؟ وما هو الأساس الذي تقوم عليه مثل هذه الحركة للنفس؟ ولو لم تُرد النفس الانقطاع عن البدن؟ فهل لها مثل هذه الحرّيّة؟

ويُجاب على ذلك بأنّه لا يمكن للنفس أن تختار لنفسها سلوك مثل هذه المراحل أو عدمه، فهي تتّجه قدمًا كرهًا أو جبرًا.

ثمّ إنّ هناك نحوًا من الإرادة يشتمل على النفس يسمّى بالجبروت، ليس معناه الحرّيّة التامّة ولا الجبر التامّ ولا هو شيء غيرهما، بل معناه أنّ محيط وفاعليّة هذه النفس من حيث إمكانيّاتها

وقابليّاتها وحدودها وحالاتها مرتبط بأمر واضح ومحدّد، وتسير وفقه برغبة كامنة فيها وشوق وعشق يحرّكانها نحو كمالها. فهي تتّجه - وفق هذه السنّة - بهذا الاتّجاه سواءً كان ذلك عن وعي ودراية بذلك أو بدونهما.

إذًا، فأصل قوام النفس وحقيقتها هو حكم هذه الإرادة صاحبة الجبروت، ولا تُخرجها هذه الإرادة ممّا بالقوّة إلى ما بالفعل نحو كمالاتها كرهًا، بل عن رغبة وعشق يتّجه بها نحو كمالها الخاصّ، وهو ما يسمّونه بالعشق الساري الموجود في حقيقة النفس.

وبالتالي، فإنّ الإرادة القاهرة فعلًا هي إرادة صاحب الجبروت، الذي أراد للنفس الإنسانيّة أن تعشق هذا المسار وتبحث عنه، بل وترى في الخروج عنه عذابًا وضلالًا، مع إمكانيّة هذا الخروج وإتاحته لها. وعليه، فإنّ نحو الجبر المتحقّق هنا ليس جبرًا بالكراهية، بل جبرًا على أمر من خلال تحبيب النفس به وترغيبها إيّاه. ومن هنا قالوا إنّ كلّ نفس تبحث عن الكمال، لما لذلك من ارتكاز في فطرة كلّ إنسان، بغضّ النظر عن اختلاف تشخيص المصداق لهذه الكمالات بين شخص وآخر، إلّا أنّ الأصل المحرّك هو حقيقة واحدة وثابتة، والكلّ يتّجه نحوها.

وهنا قد يبرز سؤال آخر:

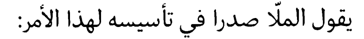
إذا كان الأمر كذلك، فما هو سبب كراهة الإنسان للموت؟

سيُجاب عن هذا السؤال لاحقًا حين التحدّث عن الموت بإذنه تعالى. إلّا أنّ شيئًا من التنافي لا يقع بين الأمرين بالإجمال.

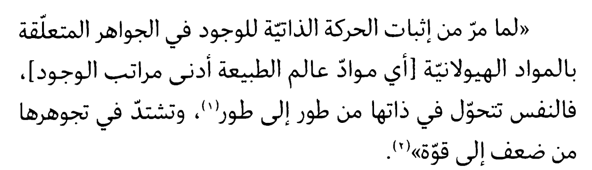




تأثير النفس على البدن وتأثّرها به



يقول الملّا صدرا في تأسيسه لهذا الأمر:



«لما مرّ من إثبات الحركة الذاتيّة للوجود في الجواهر المتعلّقة بالمواد الهيولانيّة [أي موادّ عالم الطبيعة أدنى مراتب الوجود]، فالنفس تتحوّل في ذاتها من طور إلى طور[١]، وتشتدّ في تجوهرها من ضعف إلى قوّة»[٢].

إنّ في استخدام عبارة «من ضعف إلى قوّة» إشارةً إلى نظريّة التشكيك التي تعتبر أنّ النفس تبقى هي هي سواء كانت في أدنى مراتبها أو في أعلاها[٣]. فمحمّد مثلًا - بحسب هذه النظريّة - هو محمّد سواء كان نطفةً أو أصبح في أعلى المراتب في مقام المقرّبين، أو أصبح عقلًا مفارقًا، فهو بعينه محمّد ذاك، رغم ما طرأ على أصل

---

(١) لذا يركّز الملّا صدرا دائمًا على أنّ النفس تبدأ جسمانيّةً في حدوثها، إلّا أنّها في بقائها روحانيّة.

(٢) **الأسفار الأربعة**، الجزء ٦، الصفحة ٤٥٣.

(٣) قد سبقت منّا الإشارة في هوامش الفصل الأوّل إلى نظريّة التشكيك، وأوردنا هناك أنّها من مباني ملّا صدرا في فهمه معنى الوجود، وأنّ مفادها أنّ للوجود درجات متفاوتة من حيث الشدّة والضعف، مشتركة بالمعنى مختلفة بالشدّة، فانظر هناك، وانظر للاستزادة، **نهاية الحكمة**، الجزء ١، المرحلة ١، الفصل ٣. أمّا إشارة المؤلّف إلى المسألة في سياق كلامه عن حركة النفس فمرجعه إلى أنّ رتب الوجود المشكّكة شدّةً وضعفًا هي الرتب التي يطويها أي موجود في حركة سيره نحو كماله، كلّ بحسبه، وهكذا النفس؛ فالنفس في حركتها الصعوديّة نحو كمالها، هي إنّما تعبر درجات وجودها الخاصّ المشكّكة من أسفلها إلى أعلاها، وهذا مجمل المراد. [المحقّق]



جوهره من تبدّل. ثمّ إنّ ذاك الذي سيُحشَر ويُحاسب ليُنزّل عليه الثواب أو العقاب هو أيضًا محمّد بذاته. فيمكن، على مبدإ الاشتداد في التجوهر، اعتباره غيره في نفس الوقت الذي يُعتَبر هو بذاته، فمحمّد الذي كان في الموادّ الهيولانيّة هو عينه محمّد الموجود مع الملائكة المقرّبين بخاصّيات مختلفة عن خاصّيّات الدنيا، لكن بحقيقة واحدة مهما تغيّرت الأطوار (وهو مفهوم الإنّيّة)[١].

ثمّ يكمل: «وكلّما قويت النفس وقلّت إفاضة القوّة منها على البدن لانصرافها عنه إلى جانب آخر، ضعف البدن وقواه»[٢].

فهو يعتبر أنّ هذا البدن يتأثّر بمدى علاقة النفس به، فكلّما كان التفات النفس إليه واهتمامها به أكبر، قوِيَ البدن أكثر، أمّا إذا انصرفت إلى شأن يخصّها، فإنّ قواه ستخور وتضعف نتيجة ذلك.

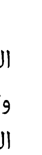
وقد يُطرَح هنا سؤال مفاده أنّنا نرى اشتدادًا في الحرص على الأمور الدنيويّة عند الكثير من المسنّين، رغم ما يكونون عليه في شبابهم من الكرامة والإيمان، فهل لذلك علاقة بحركة النفس التكوينيّة التي سنّها اللّه تعالى؟ وإن كان كذلك، فما هي علاقة هذه الحركة بهذا الأثر؟ وإن لم يكن الأمر كذلك بل كان هنالك مؤثّرًا آخر، فما هو هذا المؤثّر في النفس والبدن، والذي هو غير ذاتيّتها؟

كلّ هذه الأمور ينبغي أن نكون في مدار درايتها.

---

(١) والكلام مشير كما ترى إلى أنّ للنفس عامل وحدة لا يتغيّر رغم تغيّر جوهرها هو هويّتها. وسيجيء فيما يلي كلام مفصّل حول الهويّة ووحدتها ودورها في حركة النفس بين النشآت. [المحقّق]

(٢) المصدر نفسه.





يُكمل: «ونقص وذبل ذبولًا طبيعيًّا حتّى إذا بلغت غايتها في الجوهر، ومبلغها في الاستقلال، ينقطع تعلّقها عن البدن بالكلّيّة، وتدبيرها إيّاه وإفاضاتها عليه، فعرض موت البدن. وهذا هو الأجل الطبيعيّ دون الأجل الاخترامىّ»[١].

إذًا، فالأجل الاخترامىّ يحصل في مرحلة ما قبل وصول النفس إلى هذا النحو من الاستقلال وعدم الالتفات إلى البدن.

هنا يصل بنا المقام للكلام حول النفس بحسب الملّا صدرا هل لها إمكانيّة العودة إلى الجسد بعد انقطاع تعلّقها به والتفاتها إليه؟

هل ذلك أمر مستحيل أم ممكن أم ضروريّ؟

قبل الإجابة على ذلك كلّه، سنعمل على قطف ثمرة اتّساع البحث من خلال عرض بعض الدلالات المستفادة.

الدلالات المستفادة

أوّلًا: أصل هويّة الإنسان

إنّ للهويّة الإنسانيّة ارتباطًا عميقًا بالنفس البشريّة، فتشكّل النفس - وحدها - عامل التمايز بين أفراد النوع الإنسانيّ، كما تحمل خصوصيّة الفردانيّة المميِّزة لشخص عن آخر. ويمكن القول إنّ أصل الهويّة الإنسانيّة ليس شيئًا إلّا النفس البشريّة. فالذي يكون مقصودًا

---

(١) المصدر نفسه.



عند الإشارة إلى فرد من أفراد بني البشر هو نفسه، لا اسمه أو رسمه أو تشخّصه الحاصل في عالم الموجودات المادّيّة.

ويعتبر الملّا صدرا أنّ حقيقة وجود النفس تقتضي وجودًا آخر يكون تحقّقه بالتبع لوجودها، وهو البدن. ومنه يُستنتج عدم إمكانيّة فصل النفس عن بدنها. وبذلك فقد تشمل الإشارة إلى أيّ إنسان الإشارة إلى بدنه المادّيّ لما له من تبعيّة وارتباط بنفسه. فحقيقة الإشارة - بالتالي - هي للنفس بالأصل ثمّ لتوابعها الخاصّة بها (كالبدن) بالتبع.

وما قد يُطرَح من تساؤل على ما مرّ:

على أيّ أساس تعتبر النفس أصل الهويّة البشريّة لا البدن؟

وعليه نجيب بأنّ تحديد الهويّة إنّما يكون بحسب كمالاتها التي تنتهي إليها، إذ لا يتجلّى وضوح الهويّة وتماميّتها إلّا في وصولها إلى تلك الكمالات. وكمالات الهويّة الإنسانيّة، التي تتعلّق بالإنسان من حيث هو هو لا غيره، تتمثّل بالناطقيّة التي تعتبر ميزة النوع البشريّ. وأمّا تفسير الناطقيّة فقد بدا في ثلاثة أبعاد إليك تفصيلها:

فأمّا البعد الأوّل، فهو تملّك القدرة على الكلام وعلى تبادل الاحتياجات مع المحيط، فالناطق هو القادر على إيصال أفكاره وخطرات نفسه إلى المحيطين به، كما وتلقّي أفكار الغير والاستماع إليها.

وأمّا الثاني، ففي توسيع دائرة تفسير معنى الناطقيّة عن مجرّد تملّك القدرة على الكلام، وشمولها على الكشف عن حقيقة وجود العقل. فالإنسان يعقل الأشياء ويزينها، ثمّ ينشئ تعبيرًا عنها بيديه






بالكلام، ويكون العقل البشريّ قوام هذه الحركة بمجملها. من هنا، فمعنى الناطقيّة هو امتلاك الإنسان للعقل.

وأمّا البعد الثالث لتفسير معنى الناطقيّة، فهو في ملاحظة النسبة الرابطة بين العقل والبيان. فيُلحَظ هنا الربط ما بين اللغة المنطوقة من جهة، والعقل المفكّر من جهة أخرى. فمن المعلوم أنّ أيّ كلام ينطقه الإنسان لا يؤخذ على محمل الجدّ ما لم يكن له طائلٌ أو معنًى، بل يُعتبر ذلك من الكلام العبثيّ الذي لا انسجام له مع إنسانيّة الإنسان وناطقيّته. أمّا عندما يتّصل كلامه بمبدإ الفكر ومصدره (العقل)، فيكتسب عندها قيمته ومشروعيّته، ويصير واحدًا من تنزّلات العقل. فتشمل الناطقيّة - بذلك - إشارةً إلى العلاقة الحميمة بين العقل والبيان، باعتبار العقل أصّلا يتنزّل عنه الكلام ويصدر عنه البيان.

لا غرو أنّ ما فعله البعض من ربط الكلام بالعقل بشكل وثيق هو أمر صحيح لا إشكال فيه، لما للعقل من قدرة على إدراك الكلّيّات، إلّا أنّ الإشكال يقع في القول باقتصار مصدريّة الكلام على العقل. فالكلام لا يقتصر على مبادئ الكلّيّات وأصولها ومعانيها، بل إنّ فيه ما يفيد وجود مصادر أخرى، كالمشاعر[١]. إذ يُلحظ بوضوح أنّه قد تصدر عن المرء - أحيانًا، كحين وصوله إلى مرحلة عالية

---

(١) من الواضح أن مراد المؤلّف هنا من مفردة العقل هو العقل البرهانيّ بما هو وجه من وجوه العقل بالمعنى العامّ، وهو الذي قد نقول بانحصار دوره بإدراك الكلّيّات وتأسيس البراهين عليها. وإلّا فإنّ لكلمة العقل في إطلاقها دلالات كثيرة قد يكون منها ما سيذهب إليه المؤلّف من بعُد الشعور وحيازة أدوات إدراك الجزئيّات، كما والاستفادة من التجارب العلميّة الجزئيّة. [المحقّق]





من التوتّر مثلًا - أنحاء خاصّة من الكلام مختلفة عن ما يصدر عنه حين كونه في حالته الطبيعيّة. بل ذلك حاصل عند حصول أيّ حالة اضطراب شعوريّ، ولا يقتصر الأمر على التوتّر. ومنه ما نراه عند الشعراء، إذ يترجم الشاعر ما يريد البوح به بصورة استثنائيّة تفوق الحدّ الطبيعيّ للكلام العاديّ، ولا يحتاج ذلك إلى أيّ عمليّة برهان عقليّة، بل إنّ لديه منطقةً من التوتّر الروحيّ والنفسيّ والمعنويّ العالي تمثّل مصدرًا يفسح المجال لمثل هذه التعبيرات. بل يمكن القول إنّ كلّ شأن فنيّ بديع يحمل نفس الطابع، ما يعني وجود منطقة أخرى غير مورد العقل - بمعناه البرهانيّ - تشكّل مصدرًا للبيان داخل النفس الإنسانيّة، وهي المشاعر.

ونرى في مجال العلوم، أيضًا، أنّ مسائل العلوم، بمجملها، تعتمد - وبالرغم من كونها منضبطةً بضوابط متعلّقة بالتعميمات وإيجاد الكلّيّات - على التجربة والملاحظة، بمعنى أنّ تناول المسائل فيها يتمّ من خلال التعامل مع الجزئيّات، وإلّا فلا يكون من مجال للوصول إلى أيّ حكم كلّيّ أو تعميم علميّ.

ومفاد ذلك كلّه أنّ الذهن البشريّ يحوي أدوات يعتمدها في تحصيل الإدراكات والمعارف دون أن تصنّف في باب الكلّيّات أو البراهين. بل إنّ نفس البراهين تعتمد غالبًا على التجريبيّات بما خصّ الأدلّة التي يقدّمها الذهن. ومعنى ذلك أنّ مهمّة إنتاج الأفكار والمعارف ليست حكرًا على العقل وحده، وإن كان هو خزّان التجارب ومركز إنتاج القواعد الخاصّة بكلّ تجربة أو مجموعة تجارب، إلّا أنّ إنتاج القاعدة يحتاج إلى تراكم ينتج عن التجربة المتكرّرة، ومن دون ذلك التراكم، لا يمكن الحديث عن إنجازات علميّة خاصّة ببني البشر.





وخلاصة الأمر، إنّ هويّة الإنسان لا تُحدّ بالعقل البرهانيّ وحده، أو بالبيان وحده. بل الإنسان كلٌّ مفكّر؛ فيه الوجدان الذي يتأمّل ويعتبر ويلحظ ويحاول الاستخراج، وفيه القدرة على التصرّف، وفيه الإدراكات الخاصّة والجزئيّة، كما أنّ فيه درك المعاني الكلّيّة. وترتبط كلّ هذه الأبعاد بمسائل أخرى موجودة في حاقّ النفس البشريّة متعلّقها قوًى نفسانيّة خاصّة كالشهويّة والغضبيّة والوهميّة، ثمّ إنّ لها (هذه الأبعاد) دورها المفصليّ في تشكيل هويّة الإنسان، كما أنّ للخلق دور، ولمقدار المعرفة وطبيعتها دور، وللتأمّل والتدبّر دور، ما ينشئ في النفس حالة فعل وانفعال مستمرّةً باستمرار التغيّرات المحيطة بها.

وبالتالي، يعتمد تكوّن هويّة الإنسان على حركة دائمة في ذاته تستقي فاعليّتها من العوامل التي سبق ذكرها. فلا تُفهم مسألة مثقال الموازين - المذكورة في القرآن الكريم - بالمثقال المادّيّ، بل بما راكم الإنسان من محاسن أو مفاسد في هويّته، نتيجة طبيعة الأحكام والمواقف وردود الأفعال التي أصدرها في الدنيا فأثّرت في تلك الهويّة. ويمكن نقل نفس هذا الكلام الخاصّ بالفرد إلى هويّة أمّة بكاملها. وقد ورد في القرآن الكريم حساب خاصّ بالأمم ﴿كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰٓ إِلَىٰ كِتَـٰبِهَا ٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾.

النفس، مادّة أم صورة؟

قد بدا لك ممّا تقدّم أنّ ميزة الإنسان تكمن في ناطقيّته، وعن معنى الناطق يقول الملّا صدرا:

«الناطق ما له قوّة إدراك الكلّيّات، وهو في جميع الأفراد على



السواء. فهذه النفس وإن كانت صورة هذا النوع الطبيعيّ وتمامه، لكنّها بعينها جوهر قابل لصور مختلفة النوع»[١].

تكون النفس صورةً للبدن حينما نلحظها بلحاظ النوع الطبيعيّ، بل تمامه وحقيقته. أمّا حينما نلحظها بما هي هي - مفصولةً عن البدن - فإنّا سنجدها جوهرًا قائمًا بنفسه، قابلًا لصور مختلفة النوع[٢]. وهي، بذلك، تشبه مادّة الطبيعة أو الهيولى - كما تسمّى - وهي القابليّة المحضة التي تقبل أن تكون أيّ نحو من الصور. كما حالة الطين الذي يمكن لنا تشكيله بأيّ صورة نريد، ثمّ يمكننا - من خلال إعادة جبله بالماء - أن نعيده لمادّيّته التي تحمل مجرّد القابليّة للتشكّل على أيّ نحو نشاء من جديد.

فلحاظ النفس بعيدًا عن البدن، إذًا، يجعلها جوهرًا قابلًا لكلّ نوع، بل لكلّ صورة نوعيّة، بل وقد تتشكّل بصورة يتفرّع عنها بعض الفروع المتعلّقة بها.

ويكمل: «قابل لصور مختلفة النوع بحسب وجود آخر غير طبيعيّ»[٣]. لأنّها تسري عند خروجها من عالم الطبيعة - عالم الدنيا - في نشآت أخرى متعدّدة، من مثل عالم البرزخ، عالم القيامة،

---

(١) **الأسفار الأربعة**، الجزء ٦، الصفحة ٤٢٥.

(٢) أشرنا في هوامش الفصل الثالث إلى معنى الصوريّة الذي تنتسب إليه النفس بلحاظ اتّصالها بالبدن، وقلنا إنّها هي صورة البدن النوعيّة. إلّا أنّ المؤلّف ههنا يتحدّث عنها بمعزل عن هذا المعنى، وبغضّ النظر عن علاقتها بالبدن، بل يتناولها بما هي جوهر مستقلّ قائم بذاته. وعليه يصحّ بهذا اللحاظ وصفها بأنّها مادّة قابلة لصور مختلفة. [المحقّق]

(٣) المصدر نفسه.



عالم الحشر، الجنة، إلخ، حيث توجد في كلّ منها تشؤّنات خاصّة مختلفة عن تشؤّنات عالم الطبيعة والمادّة. وتكون تشؤّنات العوالم هذه موجودةً في ذاتها كقابليّات للتكوّن على أيّ نحو آخر، فتأخذ، لذلك، النفس شكلًا أو أشكالًا معيّنةً مختلفةً في هذه العوالم. ومنه ما نراه في المرويّات من أنّ بعض الناس يحشرون في الآخرة على صور القردة والخنازير، وغيرها.

هنا تكمن أهمّيّة مفهوم الهويّة الإنسانيّة، إذ تتمتّع كلّ نفس بنوع من التميّز والفرادة التي ترافقها رغم كلّ الأشكال التي قد تتلبّس بها، وتتمثّل هذه الفرادة النفسانيّة بالهويّة. فكما يُشار في الحياة الدنيا إلى إنسان واحد بعينه على أنّه واحد بعينه رغم مراحل عمره المختلفة، من مرحلة الطفولة إلى مرحلة الشباب ثمّ مرحلة الشيخوخة، فكذلك - وبما أنّ النفس هي التي تولّد بدنها الخاصّ في الآخرة، ما يعني أنّها ستكون على أنواع وصور جديدة إلّا أنّ هذه الصور والأنواع قد أخذت من النفس نفسها - تحتفظ نفسه بهويّتها في كلّ العوالم التي قد تتحقّق بها، لأنّ النفس هي هي، تمثّل عين حقيقته. فعند استقلال النفس عن البدن، يعود البدن مادّةً، وبما أنّه مادّة مخصّصة لصورة محدّدة هي النفس، فتكون قابلةً للتشكّل بعدّة أشكال مختلفة، تتحدّد حسب إرادة النفس نفسها وحسب هيئتها وحكمتها نفسها. فتصبح النفس قاعدةً لتشكّل الهيئات التي تحصل بعد هذه النشأة الأولى.

وبالخلاصة، يحفظ مفهوم الهويّة إنّيّة كلّ إنسان رغم ما قد يطرأ على بدنه من تحوّلات واختلافات بحسب الأطوار والنشآت، كما ويميّزها عن غيرها من نفوس بني البشر.





ثانيًا: علاقة الإدراك بالإحساس

من المتعارف - في الأدبيّات الإسلاميّة - أنّ الدنيا مزرعة الآخرة. فزمان دنيانا هذه هو - بالواقع - أشبه ما يكون بفترة زراعة البذور وتحضيرها بغية حصد ثمارها في الآخرة، وأنفسنا هي أشبه ما تكون بالأرض المخصّصة للبذر والزراعة. إذ لا تتشكّل نفس الإنسان في عالم الآخرة بصورة غير ما حدّده لها صاحبها في هذه الدنيا. فلن يجني زارع الخير - في هذه الدنيا - في الآخرة إلّا خيرًا، ولن يجني زارع الشرّ إلّا شرًّا.

وقد يُسأل، فيما نحن فيه، عن حال بعض الناس ممّن هم في علاقتهم مع أنفسهم كمن يزرع بذرة شوك وينمّيها لتكبر شيئًا فشيئًا، أنّه أليس من المفترض أن يؤدّي نموّها في هذه الحياة إلى أذيّة صاحبها وإيلامه؟ فلمَ لا يحصل ذلك؟

عن ذلك تجيب مدرسة الحكمة المتعالية بأنّ هنالك نحوًا من الاقتران بين الإحساس والإدراك لدى الإنسان. فعند إدراك الإنسان لأيّ أمر، لا بدّ من الشعور به بالتلازم، والعكس صحيح. فما ورد في القرآن الكريم، مثلًا، من ذكر للآلام التي يعانيها الإنسان في الآخرة - كشعور الحسرة والندم الشديد الذي يصل بصاحبه إلى مرحلة تمنّي كونه ترابًا[١] - ليس، في الواقع، إلّا حديثًا عن حسرة موجودة في

---

(١) وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنذَرۡنَٰكُمۡ عَذَابًا قَرِيبًا يَوۡمَ يَنظُرُ ٱلۡمَرۡءُ مَا قَدَّمَتۡ يَدَاهُ وَيَقُولُ ٱلۡكَافِرُ يَٰلَيۡتَنِي كُنتُ تُرَٰبَۢا﴾ [النبأ/ ٤٠]، ومعنى الندم المشار إليه وارد في آيات عدّة مثل قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنۡ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِشِمَالِهِۦ فَيَقُولُ يَٰلَيۡتَنِي لَمۡ أُوتَ كِتَٰبِيَهۡ﴾[الحاقة/ ٢٥]، وقوله: ﴿وَيَوۡمَ يَعَضُّ ٱلظَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيۡهِ =



نفسه في كلّ آن وزمان (حتّى في الوقت الحاضر)، إلّا أنّه لا يدركها، وعدم إدراكه لها هو ما يغيّب إحساسه بها كما مرّ.

وشبيه بالأمر حال إنسان استحكم المرض في بدنه وأخذ يدفعه نحو حتفه عبر أخذ كلّ مفاعيله في البدن بشكل مستور دونما شعور للمريض بذلك كلّه، بل دونما علم له بأصل وجود المرض فيه، فإنّ إنسانًا هذه حاله لن يتحرّك متفاعلًا مع مرضه بغية مواجهته إلّا عندما يدرك وجود هذا المرض ويشعر بخطورة أمره.

وكذلك حال الإنسان في علاقته مع ربّه، فلا يفتأ الإنسان مدركًا بل متيقّنًا بوجود رقابة إلهيّة محيطة به في كلّ آن ومكان، إلّا أنّه قد يرتكب المعاصي رغم علمه هذا، لا استخفافًا باللّه أو أمنًا من سخطه وغضبه، فالمؤمن يقرّ للّه بالمعصية – وكما نقرأ في الدعاء[١] – لا لأنّه أهون الناظرين إليه وأخفّ المطّلعين عليه، بل لما ابتُلي به من الغفلة وعدم الالتفات إلى هذه الرقابة. وبهذا، قد تثير بعض الأمور في الإنسان – كقراءة الدعاء، أو محاسبة النفس مثلًا – حالةَ من الندم والأسف الشديدَين على ما اقترفه من ذنوب، وذلك لما لفتته إليه هذه الأمور من أشياء كان قد أدركها بل تيقّنها بالعقل والبرهان، إلّا أنّه كان غافلًا عنها[٢].

= يَقُولُ يَٰلَيۡتَنِي ٱتَّخَذۡتُ مَعَ ٱلرَّسُولِ سَبِيلٗا﴾ [الفرقان/ ٢٧]، وغيرها من الآيات. [المحقّق]

(١) هو الدعاء المعروف بدعاء أبي حمزة الثمالي، المرويّ عن إمامنا السجّاد عليه السلام. [المحقّق]

(٢) لا بدّ هنا من إشارة إلى تمييز علماء الأخلاق بين معنيَي العلم والإيمان، ومورد الأوّل العقل، والثاني مورده القلب. مفاد التمييز أنّ الإنسان قد يعلم بعقله أمورًا =



ومعنى ذلك أنّ الإدراك الحيّ الذي يجب تنميته في النفس هو المؤثّر المباشر على عمليّة الإحساس والتفاعل. ولذلك، نجد الآيات القرآنيّة الكريمة توضح أنّ موضوع الانتقال إلى النشأة الآخرة هو يوسع أفق الإدراك والرؤيا والبصيرة عند الإنسان كما في قوله تعالى ﴿فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾(١)، فيصبح ذا إدراك لحقيقة ما هو عليه سلبًا كان أو إيجابًا. وكفى بالإنسان عذابًا

= عبر الاستدلال عليها والتثبّت من صدقها فيصل معها إلى مقام اليقين الذي لا يرافقه شكّ بصحّة ما يعلم، إلّا أنّه قد يعرض له في مقام التعاطي العمليّ مع ملازماتها شكّ داخليّ لا مبرّر عقليّ له، فذلك علم دون إيمان، وسبب طروء الشكّ عليه أنّ علمًا كهذا، وإن كان قد بلغ معه الإنسان مبلغ اليقين العقليّ، إلّا أنّه لم يلقّن قلبه الإيمان بهذه المعقولات اليقينيّة، فالإيمان هو الذي يولّد الاطمئنان لحقائق علميّة قد ثبت في مرحلة متقدّمة العلم العقليّ بها. وقد أكثر علماؤنا في هذا الإطار من الدعوة إلى السعي إلى تلقين القلب المعارف الإيمانيّة، لا مجرّد الاكتفاء بتيقّنها على نحو العلم العقليّ، لأنّ العلم قد يشوبه شكّ مزلزل.

ومن أوضح ما أورده علماؤنا كمثال واقعيّ على تمايز العلم والإيمان مثال شخص يضطر إلى النوم في غرفة فيها جثّة لميّت، يقول الإمام الخميني في هذا الصدد: «أنتم تدركون بعقولكم أنّ الميّت لا يستطيع أن يضرّ أحدًا، وأنّ جميع الأموات في العالم ليس لهم حسّ ولا حركة بقدر ذبابة، وأنّ جميع القوى الجسمانيّة والنفسانيّة قد فارقته، ولكن حيث إنّ القلب لم يتقبّل هذا الأمر ولم يسلّم أمره للعقل، فإنّكم لا تقدرون على مبيت ليلة مظلمة واحدة مع ميّت» [**الأربعون حديثًا**، الحديث الثاني، الصفحة ٦٢].

هذا ما أراد المؤلّف اللفت إليه بقوله إنّ بعض العبادات أو العادات قد تلفت الإنسان إلى أشياء كان قد أدركها بل تيقّنها بالعقل والبرهان ولكنّه كان غافلًا عنها. [المحقّق]

(١) سورة **ق**، الآية ٢٢.



وهوانًا أن يدرك حقيقة ما هو عليه من صورة شيطانيّة، ولو لم يكن إلّا هذا الألم لكفى، وكفى به سعادةً ونعيمًا أن يدرك حقيقة ما هو عليه من صورة ربّانيّة، ولو لم يكن إلّا هذا الاطمئنان الخاصّ لكفى.

ثالثًا: مواعيد النواميس الإلهيّة[1]

يعتبر الملّا صدرا أنّ الذين قرأوا النصوص المشيرة إلى موضوع التناسخ[2] لم يلتفتوا إلى مقصودها بالدقّة اللازمة، فأوّلوها بأنّها تشير إلى التناسخ بالمعنى الملكيّ الدنيويّ لا الأخرويّ الملكوتيّ، وهو الصواب. لذلك يعتبر أنّ أغلب ما يتمّ الحديث فيه حول التناسخ يرتبط بأمور وأزمنة تأتي فيما بعد، هي مواعيد منتظرة، لا أنّها تحصل في هذه الحياة الدنيا.

وهنا ينبغي الالتفات إلى عدّة استفادات يمكن أن تؤخذ من هذا المبحث مباشرةً، ممّا له علاقة بالجانب النظريّ للمسألة، وأبرزها أنّ الملّا صدرا يؤمن بوجود صنفَين من الحشر والمعاد:

١. معاد روحانيّ لا انتقالات فيه بين الأبدان، ذلك أنّ النفس، التي

---

(١) كلمة النواميس جمع لكلمة الناموس، ومن معانيها في اللغة العربيّة القانون أو الشريعة [انظر، **المعجم الوسيط**، الصفحة ٩٥٤]، فيكون المراد بالعنوان مواعيد تحقّق أو جريان القوانين الإلهيّة الفعليّة، والكلام هنا سيدور كما سترى حول فكرة أنّ النواميس الإلهيّة يكون مورد تحقّقها التامّ الفعليّ دار غير دار الدنيا على ما سيأتي. [المحقّق]

(٢) نصوص استندوا عليها كمنقولات لدعم فكرة التناسخ، سواء كانت هذه النصوص ما نقل عن حكماء وفلاسفة اليونان، أو ما نقل عن المعصوم من آيات قرآنيّة كريمة وأحاديث شريفة.





تبدأ جسمانيّةً، تأخذ مسارها في التطوّر والتكامل التدريجيّ الذي لا ينحصر في عالم الدنيا وحدها، بل إنّ لها تكاملات، سواء في عالم البرزخ أو ما بعده، حتّى الوصول إلى آخر حلقة من حلقات التجرّد. فإذا صفت على تجرّدها، عادت إلى أصل أمرها ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾[١]، ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾[٢]، أي إنّها تعود إلى عالم يتّصل فقط بالله سبحانه وتعالى، ولا ارتباط لها بأيّ شأن آخر. وهذا تصنيف أصحاب رتبة العالين[٣]، أو المقرّبين.

٢. معاد بدنيّ مادّيّ، وهو ما به تقع الصور، وفيه تكون مسألة الثواب والعقاب من جنّة أو نار. من هنا، اعتبر أنّ صاحب مقام العقل والروح هو أعلى مرتبةً من صاحب الجنّة، لأنّه في مقام الرضوان لقوله تعالى: ﴿وَرِضْوَانٌ مِّنَ ٱللَّهِ﴾[٤].

لكنّنا نعلم بأنّ القبر هو من المسائل المتعلّقة بالأمور الجسمانيّة، لأنّه يكون إمّا روضةً من رياض الجنّة أو حفرةً من حفر النيران. لذا يقول:

---

(١) سورة **الإسراء**، الآية ٨٥.

(٢) سورة **ص**، الآية ٧٢.

(٣) لعلّ المؤلّف يشير في كلامه هذا إلى ما ورد في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّ كِتَٰبَ ٱلْأَبْرَارِ لَفِى عِلِّيِّينَ﴾ [المطفّفين/ ١٨]، ثمّ إنّك قد علمت أنّ الإشارات إلى مقام المقرّبين متعدّد ورودها في القرآن، وقد أشرنا إلى تلك الموارد في بعض هوامش الفصل الثاني، وأشرنا هناك أيضًا إلى معنى القرب المطلوب فراجع. [المحقّق]

(٤) سورة **آل عمران**، الآية ١٥.






«أكثر مواعيد النواميس الإلهيّة إنّما يتحقّق في دار أخرى غير هذه الدار»[1].

وما نريد أن نلفت إليه هنا أنّه لا يجب حصر فهمنا لما يشار إليه بالدار الأخرى بعالم العقل المجرّد عن المقادير والأشكال والصور، لأن ملّا صدرا يستكمل الفكرة مفسّرًا: «وليست الدار الآخرة منحصرةً في عالم العقل المجرّد عن المقادير والأشكال والصور، بل عالم الآخرة عالمان عالم عقليّ نوريّ وعالم حسّيّ منقسم إلى دار النعيم ودار الجحيم»[2]، وفيه من الإيضاح ما يلزم.

وفي إطار ذلك كلّه، ممّا مرّ في كلام صدرا، نجد للبعد الأخلاقيّ دورًا أساسيًّا فيما خصّ الناحية العمليّة المترتّبة أمام هذا الواقع. لذا فلا بدّ من إيراد بعض الإيضاح في هذا الجانب.

دور الأخلاق

إنّ الفائدة العمليّة التي يمكن استخلاصها من كلام صدرا حول كيفيّة حصول المعاد البدنيّ أو الجسمانيّ، أي ما يتعلّق بعالم الأبدان والأجسام، نجدها في قوله

«وربّما كان لشخص واحد من الإنسان أنواع كثيرة من الأخلاق الرديّة على مراتب متفاوتة؛ فبحسب شدّة كلّ خلق مذموم في نفسه وضعف ذلك وما ينضمّ إليه من باقي الأخلاق المذمومة القويّة

---

(١) **الأسفار الأربعة**، الجزء ٦، الصفحة ٤٣٦.

(٢) المصدر نفسه.



والضعيفة، واختلاف تراكيبها التي لا يقدر على حصرها أحد إلّا اللّه تعالى، يختلف تعلّق نفسه المذمومة القويّة والضعيفة ببعض الأنواع من أشباح الحيوانات المذمومة دون غيرها. وكذا يختلف تعلّق بعضها ببعض أفراد نوع واحد دون الباقي.

ثمّ إذا زال ذلك الخلق رأسًا، أو زالت مرتبة شديدة منه، انتقلت نفسه بحسب خلق آخر يليه في الرداءة نوعًا أو مرتبةً إلى بدن نوع آخر من الحيوانات المناسبة له، إلى أن يزول عن نفسه الهيئات الرديّة كلّها إنّ كانت قابلة للزوال»[١].

فصدرا يعتبر، إذًا، أنّ الإنسان، كفرد، يتألّف من بدن يشكّل مادّة هويّته، ونفس تشكّل صورة تلك الهويّة، وحقيقة الشيء - كما أسلفنا سابقًا - هي في صورته لا في مادّته.

وبناءً على ذلك، لا تعود صورة الإنسان في النشأة الآخرة، والتي هي النفس، فردًا، بل تصبح جوهرًا قابلًا للتنوّع إلى صور مختلفة. وقد شبّهناها بالمادّة الموجودة في عالم الطبيعة، التي لا شكل لها، بل هي مبهمة تقبل كلّ شكل بحسب الصورة التي تأتيها[٢]. فكذلك حال النفس هناك، إذ يكون لديها قابليّة التشكّل إلى النوع الكثير.

وإنّ العامل الأساس المؤثّر في نشوء هذه الصور - عند ملّا

---

(١) **الأسفار الأربعة**، الجزء ٦، الصفحتان ٤٣٦ و٤٣٧.

(٢) وفي الكلام إشارة مكرّرة لما أورده فيما سبق من هذا الفصل تحت عنوان «النفس، مادّة أم صورة»، وقد أدرجنا هناك في الهامش الإيضاح المطلوب. [المحقّق]

صدرا – هو عنصر الأخلاق. إذ يحظى هذا العنصر – بحسب النظريّة هذه – على دور مركزيّ، بحيث لا تبقى مسألة الأخلاق مجرّد مسألة مهارات في التعاطي مع الناس، بل تضحي حقائق قائمةً تُبنى النفس على أساسها وتتشكّل بحسبها. فكون فلان كريمًا، مثلًا، أو عدائيًّا، لا يقتصر على ما قد يتاتّى عن كرمه هذا أو عدوانيّته من آثار في مسار علاقته مع مجتمعه المحيط به، بل ولا يقتصر على كونه سيُثاب على حسن خُلُقه أو سيعاقب على سوئه، بل يؤدّي حسن خُلُق الإنسان إلى تغيّر في جوهر نفسه وتصوّرها بصورة تلائم أخلاقه الحسنة، كما ويؤدّي سوء خُلُقه إلى تغيّر في جوهر نفسه وتصوّرها بصورة تلائم أخلاقه السيّئة، ثمّ يكون حشره في النشأة الأخرى بالصورة التي تصوّرتها نفسه نتيجة ما اتّسمت به من خُلُق حسن أو سيّئ.

إذًا، فللأخلاق دور أساس في تشكيل صورة الإنسان الأخرويّة. والجدير بالملاحظة أنّ الإنسان لا يتمتّع بخلق واحد فقط، بل بأخلاق متعدّدة، قد تكون متضادّةً متعارضةً أو متوافقة، ما يجعل من الإنسان – وبما أنّ نفسه قابلة للتشكّلات المختلفة – عبارةً عن نقطة انطلاق لتشكّل صور متعدّدة، تحوز كلّ واحدة على مرتبة محدّدة في تركيب هويّته، ولكن لكلّ منها عالمها الخاصّ.

يصنّف العلماء أمّهات الأخلاق بأربعة[1]، وقد سمّيت

---

(١) أشرنا في هوامش الفصل الثاني إلى أنّ قوى النفس المحوريّة الأربعة هي العقليّة والغضبيّة والشهويّة والوهميّة، ونؤكّد هنا أنّ هذه الأربعة ليست هي القوى الحصريّة للنفس البشريّة، بل إنّ للنفس قوًى كثيرةً باطنيّةً وظاهريّةً، إلّا أنّ الأربعة المذكورة هي المحور والأساس من بين الباطنيّة على ما ذكرنا. وقد أشرنا هناك إلى الكيفيّة المطلوب بها ضبط قوى النفس على ما ذكر العلماء بأنّ =



بالأمّهات للتعبير عن كونها أصولًا ذات تفريعات تتولّد عنها وتلحق بها. وبحسب علاقة تلك التفريعات ببعضها تتشكّل صور جديدة. فكما يشكّل امتزاج عنصرَين طبيعيَّين عنصرًا طبيعيًّا جديدًا (كالماء المركّب من مواد مختلفة أدى اندماجها إلى تشكيله)، فكذلك يؤدّي اندماج خُلُقَين في نفس أيّ شخص إلى توليد خُلُق جديد يرسخ في نفسه بقدر رسوخ الخُلُقَين الذَين أنشآه في النفس.

وهنا، لا بدّ من لفت النظر إلى أزمة تعاني منها دروس الأخلاق، إذ تُقدِّم دروس الأخلاق - كما تُدرَّس اليوم - المبادىء والمفاهيم الأخلاقيّة كأفكار مجرّدة تؤدّي بدارسها للتعاطي معها بغية فهمها فقط، دونما وعي لكونها تمثّل مفاتيح النفس نحو الترقّي والسموّ.

= تكون العقليّة ضابط الجميع فراجع.

أمّا هنا فإشارة المؤلّف إنّما تتناول تقسيمًا آخر اعتمده بعض علماء الأخلاق يشير إلى أنّ في باطن الإنسان أركان أربعة محوريّة لا بد من الحسن في جميعها حتّى يتمّ الخلق الحسن هي القوى العقليّة والغضبيّة والشهويّة، مضافًا إلى قوّة العدل بين هذه الثلاثة. فيفيد هذا التقسيم بأنّ كلّ واحدة من القوى الثلاثة قد يصدر عنها خلق حميد أو ذميم بحسب حالتها ووضعيّتها لجهة فاعليّة قوّة العدل فيها، فيكون خير ما يصدر عنها من خلق ذاك الصادر حال اعتدالها، بأن لا يتخلّلها إفراط ولا تفريط، فإذا صدر الحسن عن الثلاثة تحقّق حسن الخلق. وإنّ حسن القوّة العقليّة حال اعتدالها يسمّى بالحكمة، في حين يسمّى إفراطها جربذةً وتفريطها بلهًا، وحسن القوّة الغضبيّة حال اعتدالها يسمّى بالشجاعة، في حين يسمّى إفراطها تهوّرًا وتفريطها جبنًا، وحسن القوّة الشهويّة حال اعتدالها يسمّى بالعفّة، في حين يسمّى إفراطها شرهًا وتفريطها خمودًا. وعليه نقول إنّ أمّهات الأخلاق بحسب التقسيم السابق هي الحكمة والشجاعة والعفّة والعدالة. [المحقّق]

ولذلك، فإنّ هنالك خللًا في أصل تعاطينا مع الأفكار والمفاهيم الأخلاقيّة، إذ يتمّ تعاملنا معها وكأنّها جزر مستقلّة عن بعضها، إلّا أنّ بينها - في الواقع - اشتراكات وتفاعلات ينتج عنها أفراد الملكات الأخلاقيّة. لذا، فنحن بحاجة إلى إعادة إنتاج خريطة جغرافيّة لعوامل الأخلاق وتشكّلاتها، باعتبار النفس موطنًا ومستقرًّا لها.

ثمّ إنّ هناك كثيرًا من المستويات الأخلاقيّة التي قد يقصدها الإنسان بذاتها، إلّا أنّه يعجز عن نيلها لغياب مجموعة العوامل أو العناصر الأساسيّة التي ينبغي إيجادها أوّلًا لكي يكون تحصيل الخُلُق الذي يصبو إليه أو التخلّص من خُلُق منبوذ يسعى للتخلّص منه الثمرة التي يجنيها. كالحِلم مثلًا، الذي لا بدّ للتخلّق به من توفّر عناصر أربعة هي الصبر والحزم والشجاعة والحكمة، وغير ذلك من الأمثلة التي لا سبيل إلى حصرها.

إذًا، الفائدة العمليّة التي يمكن تحصيلها هنا هي في التمكّن من إعادة صياغة علاقتنا مع المفاهيم الأخلاقيّة وكيفيّة تشكّلها وتكوّنها. إذ ليس المطلوب - في شأن الأخلاق على مستوى سنن الأنبياء - أن يحقّق الفرد نظرةً محمودةً من الناس لكونه صاحب أخلاق حميدة، بل المطلوب هو تبديل صورة النفس في حقيقتها من خلال تبديل الأخلاق الرديئة بغيرها حسنةً. وبالتالي، فيجب النظر إلى حقيقة النفس بمنظار الآخرة، وهذه هي المعالجة المطلوبة عمليًّا. ومعرفة صور الحقائق الخُلُقيّة - لا المفاهيم - التي تبدّل أصل وجودنا مرتبطة بشكل وثيق بالعلاقة القائمة فيما بينها. والمؤسف أنّ هذا الجانب لا يستوفِ، في علم الأخلاق الذي يُدرَّس اليوم، الحقّ المطلوب في تبيان كيفيّة بناء جسور العلاقات



بين الحقائق الخُلُقيّة لدينا.

لذلك ترى أنّ كثرة اهتمام المرء بتطبيق ظواهر الأحكام الشرعيّة، على سبيل المثال، لا تكفي لإسقاط التكليف الإلهيّ عن عاتقه، لأنّ حقيقة الشريعة متعلّقة بأمور متعدّدة أخلاقيّة ونفسيّة وغيرها. بل يمكن أن تصبح كلّ تلك التطبيقات هباءً منثورًا إذا كان لدى المرء شيء من خصل الرياء أو الوسواس، إذ تبطل كلّ أعماله في حال عدم ضبطهما في داخله.

إذًا، فهنالك علاقة وارتباط فيما بين الأمور بعضها ببعض. لذا يقول الملّا صدرا:

«وربّما كان لشخص واحد من الإنسان أنواع كثيرة من الأخلاق الرديّة على مراتب متفاوتة. فبحسب شدّة كلّ خلق مذموم في نفسه وضعف ذلك وما ينضمّ إليه من باقي الأخلاق المذمومة القويّة والضعيفة واختلاف تراكيبها»[١].

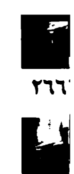
أي إنّ كلّ خُلُقَين - أو أكثر - يولّدان معادلةً أو معادلات جديدة ومتعدّدة. يتابع: «التي لا يقدر على حصرها أحد إلّا اللّه تعالى»[٢].

إنّ ذلك لكلام صادق ودقيق، فللعُجب مثلًا - وهو خلق سيّئ ومذموم - مشهد عامّ عند الناس، إلّا أنّ أحدًا منّا لا يعي أنّ لكلّ شخص عُجبه الخاصّ، كما أنّ له طريقته الخاصّة في التعامل

---

(١) **الأسفار الأربعة**، الجزء ٦، الصفحة ٤٣٦.

(٢) امصدر نفسه.



معه. ولذلك، قد ينحّي المرء نفسه فيبرّئها من هذه الصفة باعتبار أنّ لأصحاب العجب تصرّفات معيّنة غير ما يبدر عنه من تصرّفات، إلّا أنّ نظرةً متجرّدةً لحاقّ نفسه وباطنها قد يبدي له غير ذلك، فلربّما وجد في مطاويها بذورًا لعُجب مختلف، غير ما يجده عند الأشخاص الآخرين.

من هنا نقول، إنّ يوم الحشر هو يوم حشر كلّ نفس على مثل الصور التي كانت عائدةً لأخلاقها الخاصّة، ولقد كان واضحًا تركيز أئمّتنا المعصومين عليهم السلام في عظاتهم للموالين بأنّ عليهم - إنّ كانوا يريدون تحرير أنفسهم في العلاقة مع الباري عزّ وجلّ - أن يحسنوا الظنّ به جلّ وعلا[1]، لأنّه تعالى عند حسن ظنّ عباده به. وبحسب ما نظن به سبحانه يكون هو عند ظنوننا وثقتنا، بحيث إنّه يعيننا على إصلاح نفوسنا التي سنحشر في الآخرة على صورتها.

---

(١) ورد في الروايات المنقولة عن أهل بيت العصمة عليهم السلام التأكيد في غير موضع على مسألة حسن الظن بالله، كما والإشارة لعظيم أثرها وبركتها على حياة الإنسان المؤمن، منها ما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «والذي لا إله إلا هو، لا يَحسُنُ ظنّ عبد مؤمن بالله إلا كان الله عند ظنّ عبده المؤمن» [**ميزان الحكمة**، الجزء ٦، الصفحة ٢٣٦٢، الحديث ١١٥٨١]، وما ورد عنه صلى الله عليه وآله: «إنّ حسن الظنّ بالله عزّ وجلّ ثمن الجنّة» [**ميزان الحكمة**، الجزء ٦، الصفحة ٢٣٦٢، الحديث ١١٥٨٢]، وما ورد عن أمير المؤمنين علي عليه السلام: «من حسُنَ ظنّه بالله فاز بالجنّة» [**تصنيف غرر الحكم ودرر الكلم**، الصفحة ٢٥٣، الحديث ٥٣٣٢]، وما ورد عن الرضا عليه السلام: «أحسِن الظنّ بالله فإنّ الله عزّ وجلّ يقول أنا عند ظنّ عبدي المؤمن بي إنّ خيرًا فخيرًا وإن شرًّا فشرًّا» [**أصول الكافي**، باب حسن الظن بالله، الحديث ٣، الصفحة ٣٦٩]، وغيرها في هذا الصدد كثير. [المحقّق]





كيفيّة حصول التناسخ[١]

يباشر صدرا بالحديث حول موضوع التناسخ بالقول: «يختلف تعلّق نفسه المذمومة القويّة والضعيفة ببعض الأنواع من أشباح الحيوانات المذمومة»[٢]. أي إنّ الصورة تصبح شبيهةً بأظلّة بعض الحيوانات المذمومة، فيتعلّق بها. لذا، نجد في عبارات الحكماء أنّ للنفس في النشأة الآخرة أظلّةً، أو أنّ لأبدان النفس فيها أظلّةً - وهي الأمور التي ترتبط بها - بحيث إنّه لا وجود لذات بلا ظلّ، وكذلك لا وجود لنفس بلا بدن. وقد يوجد في هذا المقال تصنيفات عامّة كما قد توجد فيه تفريعات تصل إلى مستوى الأفراد. «وكذا يختلف تعلّق بعضها ببعض أفراد نوع واحد دون الباقي»[٣].

وقد يُحتمل حصول تبدّل عند الإنسان ينتج عن الانتباه إلى معالجة خُلُق ما، فيترك تلك النقيصة التي كان عليها، وتتبدّل بذلك الصورة الحقيقيّة لذلك الخُلُق في نفسه.

«ثمّ إذا زال ذلك الخلق رأسًا أو زالت مرتبة شديدة منه»، بمعنى أنّه إنّ لم يستطع التخلّي عن أصل ذلك الخُلُق السيّئ، كأن تبقى في الإنسان مشكلة الغضب مثلًا، مع حصول ضعف في قوّته السبعيّة، تكون النتيجة، «انتقلت نفسه بحسب خلق آخر يليه في الرداءة»[٤].

إذًا، فهنالك باستمرار تبدّلات وتحوّلات إمّا سعادةً أو شقاءً.

---

(١) والكلام الآتي استكمال من المؤلّف لمبحث التناسخ يتمّم به ما شرع في طرحه في الفصل الثالث. [المحقّق]

(٢) **الأسفار الأربعة**، الجزء ٦، الصفحة ٤٣٧.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه.



لكنّ عنوان العذاب المراد هنا موحٍ بعدم وجود الجنّة والنار كمكانَين يرقد الإنسان فيهما، بل إنّ تأجّج الأزمات الحاصلة في أودية النار - والعياذ بالله - ليست إلّا انتقالات وتغيّرات في حقائق ذات الإنسان. فالنار قائمة في نفوس الناس لاستنادها إلى أزمة موجودة فيها. وبذا، هي ليست مكانًا يمكن تجنّبه، بل إنّ تجنّب هذا العذاب يحتاج إلى تغيير في حقيقة النفس، «إنّ كانت قابلةً للزوال»[١]، لتنقلب النار جنّةً. وقد تحدّثت الروايات الشريفة عن أناس يتعذّبون في النار ثمّ يخرجون منها، كما أنّ هناك من الناس من يخلد فيها إلى ما شاء الله، لانعدام القابليّة في نفسه.

من هنا، يُفهم معنى حديث الشابّ المؤمن إلى النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله حينما سأله عن مظهر حقيقة إيمانه، فقال: «إنّي والجنّة كمن قد رآها، والنار كمن قد رآها»[٢]. كما وتُفهم بعض التفاسير التي تعتبر أنّ الصراط موجود فينا، وأنّ النار التي سنرِدها في قوله تعالى ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾[٣] موجودة وقائمة فينا أيضًا، إلّا أنّ بإمكاننا إطفاءها عبر أساليب عديدة أوضحتها الروايات الشريفة، كصدقة السرّ التي تطفئ غضب الربّ[٤]. لذا، فعلى كلّ منّا البحث

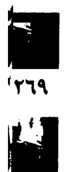
---

(١) المصدر نفسه.

(٢) هي إشارة للحديث الذي أوردناه في هوامش الفصل الثاني. [المحقّق]

(٣) سورة **مريم**، الآية ٧١.

(٤) ورد عن رسول الله صلى الله عليه وآله قوله: «صدقة السرّ تطفئ غضب الربّ»، وورد عنه في موضع آخر قوله: «أكثر من صدقة السرّ، فإنّها تطفئ غضب الربّ جلّ جلاله»، وورد عن الإمام علي عليه السلام أنّه قال: «أفضل ما توسّل به المتوسّلون الإيمان بالله [...] وصدقة السرّ، فإنّها تُذهِب الخطيئة وتطفئ غضب الربّ» [**ميزان الحكمة**، الجزء ٥، الصفحة ٢١١٩، الأحاديث ١٠٤١٣، ١٠٤١٥، و١٠٤١٨]. [المحقّق]



عن السبل التي تحوّل باطنه من نار إلى جنّة ونعيم دائمَين.

ما زال - حتّى هذا الحدّ - كلام الملّا صدرا أقرب إلى التجرّد وإلى الصورة الشبحيّة منه إلى الواقع والحقيقة. وإنّ في ما مرّ من كلامه ترميزات لمعنًى للجنّة والنار غير الذي حدّثتنا عنه آيات الكتاب العزيز، من أن الأبدان التي كانت في الدنيا هي التي تعذّب وتتبدّل جلودها. بالتالي، لم تتحدّد بعد - رغم كلّ ما ذكر - كيفيّة المعاد الجسمانيّ التي هي أصل السؤال في البحث كلّه.

وعن ذلك، يقول في تعليقه على هذا التبدّل الحاصل مع الحفظ للبدن الدنيويّ:

«ولكن من حيث الصورة لا من حيث المادّة. وتمام كلّ شيء بصورته لا بمادّته»[1].

إذًا، فيحافظ الإنسان في عالم الآخرة على الصورة التي كان عليها في عالم الدنيا. أمّا كيفية ضبط هذه الصورة، فُيقال مرّةً بأنّ النفس هي فقط صورة الإنسان، وأخرى بأنّها النفس مع البدن، وثالثةً بأنّها النفس بما هي منتجة للبدن.

البدن هو مادّة الهويّة بحقيقتها، والقرآن الكريم قد صرّح بوجود الأبدان في عالم الآخرة. إلّا أنّ ملّا صدرا يقول: «لا من حيث المادّة»، ثمّ يعود فيقول: «فالعبرة في حشر بدن الإنسان بقاؤه بعينه من حيث صورته وذاته مع مادّة مبهمة لا من حيث مادّته المعيّنة لتبدّلها في كلّ حين»[2]. فهو، إذًا، يقرّ بحضور المادّة،

---

(١) **الأسفار الأربعة**، الجزء ٦، الصفحة ٤٣٨.

(٢) المصدر نفسه.





لكنّه لا يتحدّث عن طبيعة محدّدة لهذه المادّة، ولا يعتبرها بنفس صورة البدن الدنيويّ الذي كانت تتلبّسه النفس، بل يعزو الأمر إلى الأشكال المختلفة التي تشكّلتها النفس من مرحلة النطفة إلى مرحلة الشيخوخة حتّى الموت. فحين الحشر، تكون المادّة موجودةً مع ما طرأ عليها من تبدّل، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الجنّة أو النار اللاتي لها خصائص مختلفة.

هو يعتبر إذًا أنّ المادّة، من حيث هي، هي أمر مبهم قابل لذلك. وفي هذا الكلام الكثير من النقاش، فما هو المقصود بالمادّة المبهمة (أو ما يسمّى الهيولى) مع وجود نصّ قرآنيّ صريح؟ وهل يسمّى مادّةً كلُّ ما أخذ شكلًا ظاهرًا؟ وهل انتماء المادّة هذه هو للعوالم كلّها، أم أنّه مقتصر على عالم الطبيعة بما هو أدنى مراتب الوجود؟ وما مصيرها بعد عالم الطبيعة؟ وكيف تعود، من جديد، لتحضر في الآخرة؟

يعتبر الملّا صدرا أنّ النفس حين انتقالها من عالم الطبيعة، وإن كان انتقال بما هي نفس فرديّة، إلّا أنّ لها خاصّيّة النوع. أي تقبل التعدّد في أشكال وصور مختلفة تتمايز فيما بين بعضها البعض بحسب التخلّقات التي تنتسب النفس إليها.

فالنفس – هويّة الإنسان – تنتقل من صورة إلى أخرى بحسب الخُلُق الغالب، وللإنسان إمكانيّة الضبط والتخفيف من حدّة هذا الخُلُق، وله الانتقال إلى خُلُق آخر، وبالتلازم يكون انتقال النفس من صورة إلى أخرى.

هذا الانتقال من صورة إلى أخرى يُعبَّر عنه بأنّه تناسخ بالمعنى



الملكوتيّ، أمّا التناسخ بالمعنى الملكيّ الدنيويّ فهو أمر مرفوض عند ملّا صدرا، كما اتّضح لك سابقًا. لكن للإجابة الدقيقة على كلّ الأسئلة المطروحة أعلاه، إضافةً إلى ردّ بعض الشبهات الكلاميّة التي قد ترد على الموضوع، كشبهة الآكل والمأكول وشبهة إعادة المعدوم، لا بدّ من إيراد أمور مستفادة في التأسيس لحكمة صدرا، ومن خلالها نفهم كيفيّة ردّ ما ورد(١).

إعادة المعدوم(٢)

وللخوض في ذلك وتحقيقه، لا بدّ من الإلفات إلى مسألة أصالة انحفاظ

---

(١) بعد كلّ ما عرضه من تأسيسات موضوعيّة، يصل المقام بالمؤلّف إلى تناول الإشكالين الثاني والثالث اللذين أوردهما في بداية الفصل الثالث بعد إشكال التناسخ، وهو ببلوغه هذا الموضع يكون قد قدّم الرؤية الصحيحة للتناسخ التي قدّمها ملّا صدرا. [المحقّق]

(٢) وإشكال إعادة المعدوم يعتبر من أهم الإشكالات المطروحة على مسألة المعاد الجسمانيّ، وهو من الإشكالات العقليّة التي طرحها الحكماء. مفاده أنّ البدن المادّيّ لا شكّ يبلى بموت الإنسان، فينعدم وتبطل ذاتيّته، على أنّ الروح تبقى حيّةً لا تموت، بل تنتقل إلى عوالم القبر والبرزخ وما بعدها، فكيف يصحّ اعتبار قيام النفس في تلك العوالم بنفس البدن الدنيويّ؟ أليس في ذلك فرض إعادة لشيء معدوم بذاته؟ وذلك ما ثبت بطلانه بالدليل العقليّ.
ومسألة بطلان إعادة المعدوم ثابتة كما مرّ، بل إنّ البعض اعتبرها من الضروريّات، وعلّلها آخرون بوجوه أبرزها أنّه لو جاز لموجود في زمان أن ينعدم زمانًا ثمّ يوجد بعينه في زمان آخر لزم تخلّل العدم بين الشيء ونفسه، وهو محال، وغيره من الوجوه الوجيهة [**نهاية الحكمة**، الجزء ١، الصفحة ٤٥]، وبذلك يتّضح وجه الإشكال. ولكن، هل يصحّ أصل فرض وقوع إعادةٍ للمعدوم في مسألة المعاد الجسمانيّ، سيجيب المؤلّف عن ذلك موضحًا المخرج السليم والرادّ لهذا الإشكال. [المحقّق]

الهويّة، وهي ركيزة أساس يبني صدرا عليها فهمه في ردّ الشبهة.

سبق أن ذكرنا أنّ هويّة الإنسان - التي يُشار إليها ويُتحدّث عنها في الدنيا - تتمثّل بنفسه لا ببدنه، كما وذكرنا أنّ النفس - بحسب ملّا صدرا - تبدأ جسمانيّةً في حدوثها، ومن ذلك تتّضح حميميّة علاقتها ببدنها. ولكنّا أشرنا، أيضًا، إلى أنّ هذه النفس تصل في مدارج سيرها الصعوديّ إلى مرحلة تنفصل فيها عن بدنها، إلّا أنّها تبقى، مع ذلك، معبّرةً عن هويّة الإنسان نفسه في تلك العوالم رغم ما يطرأ عليها من شؤون مختلفة ومعايير جديدة. فلا يعبّر البدن من حيث الأصالة عن الهويّة، بل علاقته بالنفس علاقة تبعيّة، وخير دليل على ذلك ما يطرأ على بدن الإنسان من تبدّل وتغيّر في مراحل عمره المختلفة في الحياة الدنيا، مع احتفاظ هويّة الإنسان بوحدتها وفرادتها. فيختلف بدن الإنسان في عمر الخمسة عن بدنه في عمر الأربعين، إلّا أنّ الإشارة إليه تبقى واحدةً بما هو هو؛ أي بنفسه.

إذًا، يرتبط ما يُعنون بـ«الهويّة الخاصّة بالذات» ارتباطًا حميمًا بالبدن، إلّا أنّه يفارقه بعد الخروج من هذه النشأة، ليكون هو مورد الحشر في عالم الآخرة. وإليك نصّ لملّا صدرا من كتاب **مفاتيح الغيب** يبيّن فكرته الموضحة لذلك الأمر، والتي تحلّ الكثير من الإشكالات:

«اعلم أنّ الروح إذا فارقت البدن العنصريّ يبقى معه من هذه النشأة الفانية أمر ضعيف الوجود، وقد عبّر عنه في الحديث النبوي الشريف بعجز الذنب، وقد اختلفوا في معناه، فقيل المراد منه هو الأعضاء الأصليّة، وقيل: هو المادّة الأولى المشتركة المسمّاة عند الحكماء بالهيولى، وقيل: هو مرتبة العقل الهيولاني، وقال الشيخ



أبو حامد الغزّالي: إنّما هو النفس وعليها النشأة الآخرة، وقال أبو يزيد الوقواقي: هو جوهر فرد يبقى من هذه النشأة لا يتغيّر ينشأ عليها تلك النشأة، وعند الشيخ محيي الدين الأعرابي: هو الماهيّة المسمّاة بالعين الثابتة للإنسان؛ ولكلّ منها وجه.

لكنّ البرهان منّا قد دلّ على بقاء القوّة الخياليّة المدركة للصور الغائبة عن عالم الحواس، وهي آخر هذه النشأة الأولى وأوّل النشأة الثانية»[١].

إنّ القوّة الخياليّة الكامنة في النفس هي التي تمكّن الإنسان من الاحتفاظ بالصور والمشاهد التي تمرّ به في أيّام عمره ثمّ استحضارها في رتبة وجوده الذهنيّ متى شاء، حتّى ولو لم يرها إلّا مرّةً واحدةً. وقد تتصرّف هذه القوّة بالمشاهد والصور عبر مطابقتها مع صور أخرى[٢]. وإنّها آخر ما يصدر عن الإنسان كخلاصة تحوي كلّ تجربته العمليّة وحياته الباطنيّة.

فهي إذًا آخر ما نترك في الحياة الدنيا، وأوّل ما نستقبل به الحياة الآخرة.

ثمّ يُكمل: «فالنفس إذا فارقت البدن وفارقت هذا العالم حملت معها القوّة الخياليّة المدركة للصور الجسمانيّة [...] كما في المنام»[٣].

---

(١) **مفاتيح الغيب**، الصفحتان ٦٩١ و٦٩٢.

(٢) تمّت في تعليقات الفصل الأوّل الإشارة إلى مستويات العلم الأربعة عند الإنسان، وذكرنا أن الخيال أحدها، وحدّدنا هناك إمكان قوّة الخيال ودورها فراجع. [المحقّق]

(٣) المصدر نفسه.

إذًا، تبقى كلّ الصور المتعلّقة بالأمور الحسّيّة، الموجودة في القوّة الخياليّة، مع الإنسان في ذلك العالم. أمّا كيفيّة ذلك، فكما نستعيد الكثير من الصور القائمة لدينا أثناء نومنا، فعلى هذا النحو يكون حضور الصور الجسمانيّة المدركة بالقوّة الخياليّة وقتها. وتكون القوّة المتخيّلة حينها مطلقة الحرّيّة، بحيث إنّها تستطيع تمثيل الصور كحقيقة واقعة، بل أكثر إيذاءً من الحقيقة الواقعة، لأنّ المتأذّي بالفعل يكون مشاعر النفس دون وجود أيّ عائق عن إدراك تمام الصور التي تنتابها. ومن هنا، يمكن فهم الحديث عن تسع وتسعين تنينًا ينهشن لحم الإنسان الميت ويكسرن عظمه، كما هو وارد في الأحاديث الشريفة.

يكمل النصّ:

«حملت معها القوّة الخياليّة المدركة للصور الجسمانيّة فيشاهدها ولا يزاحمها حينئذٍ شيء من حواسّ البدن، مشاهدةً أقوى من مشاهدة الحسّ لها، ويتصوّر الإنسان عند ذلك ذاته بصورته الجسمانيّة التي كانت تحسّ بها في وقت الحياة البدنيّة الحسّيّة»[١].

يعتبر، إذًا، أنّ إدراك البدن في الدنيا يتمّ من خلال هذه القوّة، فإذا حُفظت في هذه الدنيا عن ما قد يشوبها، حفظت صاحبها بعد انخلاع نفسه عن بدنه، أي أبقته على صورته الجسمانيّة، ثمّ عادت لتوليد نفس البدن على ما انحفظ فيها من صور[٢]. فما يَحفظ حضور

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) قد أشير فيما سبق إلى أنّ للنفس في النشأة الآخرة قدرةً توليديّةً بحيث تكون =





البدن في الحشر هو هذه القوّة الخياليّة القابلة للتطوّر، لتصبح في حالة أو حالات جديدة.

فخلاصة المسألة، إنّ هنالك ذاتًا قائمةً هي النفس، وهنالك بدن ماديّ تابع لها في هذه الدنيا، أمّا حفاظها على بدنها هذا في الآخرة، فيتعلّق بالقوّة الخياليّة المصوّرة للأمور.

فأيّ شيء انعدم حتّى نسأل عن إمكانيّة إعادته؟ الإنسان بهويّته محفوظ ومستمرّ، وعامل تعلّق البدن بالنفس محفوظ، والنفس تعيد توليد بدنها بعينه - وإن بصورة مختلفة - بناءً على عامل التعلّق هذا. والشبهة إنّما نشأت حين اعتُبر أنّه بالموت تحصل القطيعة عن بدن الإنسان، ثمّ يُسترجع يوم القيامة. لكنّا إذا اعتبرنا أنّ البدن في حقيقته هو قوّة محفوظة في القوّة الخياليّة التي تبقى محفوظةً في كلّ العوالم، فلا وجود للانقطاع، بل هناك استمرار دائم إلى حين الوقوف بين يدي الباري عزّ وجلّ. بالتالي، لا وجود لشيء معدوم، لأنّه لم يُفرض انعدام بالموت حتّى يعاد.





الآكل والمأكول[١]

لملّا صدرا في ردّ هذه الشبهة تأويل خاصّ حيث يقول:

«لا عبرة بخصوصيّة البدن وتشخّصه، وإنّ المعتبر في الشخص المحشور جسميّة ما»[٢].

فلا لزوم لبقاء عين البدن المتشخّص بعين مشخّصاته، بل الأصل في مسألة الحشر وجود مادّة جسميّة تعبّر عن ذات وهويّة نفس الشخص الذي كان في الدنيا.

وبما أنّ البدن لا يمثّل حقيقة الهويّة، بل هي النفس وتحديدًا

---

(١) في إيضاح هذه الشبهة ننقل كلامًا للشيخ جعفر السبحاني نصّه: «إنّ هذه الشبهة من أقدم الشبهات التي وردت في الكتب الكلامية حول المعاد الجسمانيّ، وقد اعتنى بدفعها المتكلّمون والفلاسفة عنايةً بالغة، والإشكال يُقرّر بصورتين:
الصورة الأُولى: إذا أكل إنسانٌ إنسانًا بحيث عاد بدن الثاني جزءًا من بدن الإنسان الأوّل، فالأجزاء التي كانت للمأكول، ثمّ صارت للآكل، إمّا أن تُعاد في كلّ واحد منهما، أو تُعاد في أحدهما، أو لا تُعاد أصلًا. والأوّل محال؛ لاستحالة أن يكون جزءٌ واحدٌ بعينه في آن واحد في شخصين متباينين. والثاني خلاف المفروض، لأنّ لازمه أن لا يُعاد الآخر بعينه. والثالث أسوأ حالًا من الثاني، إذ يلزم أن لا يكون أيّ من الإنسانين مُعادًا بعينه. فينتج أنّه لا يمكن إعادة جميع الأبدان بأعيانها.
الصورة الثانية: لو أكل إنسان كافر إنسانًا مؤمنًا، وقلنا بأنّ المراد من المعاد هو حشر الأبدان الدنيويّة في الآخرة، فيلزم تعذيب المؤمن، لأنّ المفروض أنّ بدنه أو جزءًا منه صار جزءًا من بدن الكافر، والكافر يُعَذَّب، فيلزم تعذيب المؤمن» [**الإلهيّات على هدى الكتاب والسنّة والعقل**، الجزء ٤، الصفحة ٣٩٦].
وهو بيان موضح لكيفيّة طرح الإشكال، والمؤلّف سيعمل على ردّه بناءً على ما تقدّم من تأسيسات نظريّة. [المحقّق]

(٢) **الأسفار الأربعة**، الجزء ٦، الصفحتان ٦٠٠ و٦٠١.



فيما يبقى محفوظًا في القوّة الخياليّة منها، ينحفظ شكل البدن الذي سيُحشر، بحيث يكون المعتبر فيه جسميّة ما تعرّف عنه بأنّه فلان، ولا يشترط أن يكون نفس البدن المدفون سابقًا تحت التراب. فالمادة التي تحلّلت في الأرض لا اعتبار لها. بل الاعتبار بجسمية أيًا كانت، شرط أن تعبّر عن فلان الذي كان في الدنيا بأنّه فلان. يكمل:

«وإنّ البدن الأخرويّ ينشأ من النفس بحسب صفاتها، لا أنّ النفس تحدث من المادّة بحسب هيئاتها واستعداداتها كما في الدنيا»[١].

ذكرنا سابقًا أنّ النفس تبدأ مع البدن طبيعيّةً ثمّ تستقلّ عنه. فالبدن في الدنيا هو الحاضنة لإيلاد النفس. لكن الأمر في الآخرة مختلف، لأنّ النفس فيها هي التي تولّد بدنها الخاصّ. ولذلك فإنّ الذي يقول بأنّ البدن الموجود في الدنيا هو الأصل في الحساب والحشر، ففي كلامه قياس الدنيا على الآخرة، ومعلوم أنّ المقاييس كلّها مختلفة. بالتالي، شبهة الآكل والمأكول مردودة، لأنّه لا اعتبار للبدن المدفون ولا اعتبار لآكل أو مأكول. والذي يبقى فعلًا ويفصل الأشخاص والأفراد بعضها عن بعض، هو هذه القوّة الخياليّة التي صدرت من النفس، فيتمثّل البدن على حقيقتها التي كانت عليها في الحياة الدنيا[٢].

---

(١) المصدر نفسه، الجزء ٦، الصفحة ٦٠١.

(٢) بما مرّ من بيان يكون المؤلّف قد أتمّ مسألة الإجابة عن إشكالات المعاد الجسمانيّ الثلاثة. وما سيتعرّض له فيما بعد هو مجموع استفادات تطبيقيّة تغني المطلب وتحدّد جملة متعلّقات يكتمل بها المبحث. [المحقّق]

تعليق

ما هو المائز بين رأي الملّا صدرا ورأي ابن عربي في هذه المسألة؟

عندما تحدّث ابن عربي عن معاد روحانيّ، فقد اعتبر الأفراد الموجودين هنا مصاديق للأعيان الثابتة، وأنّ الناس تحشر بحسب علم اللّه الأزليّ، أي بحسب هيئاتها الموجودة في الأعيان الثابتة. ومعنى ذلك أنّه لم يعد هنالك أيّ ارتباط بالدنيا ولا بالصورة الموجودة فيها.

أمّا على مبنى الملّا صدرا، فالأمر خلاف ذلك، إذ تنبني رؤيته على أساس الارتباط بالدنيا. فالنفس تتولّد هنا مع البدن، ثمّ تنتقل في العوالم لتولّد بدنها الخاصّ كما أوضحنا. ومعناه أنّنا نستطيع إيجاد تأويل لفكرة البدن الأخرويّ على ضوء مبنى ملّا صدرا، أمّا على مبنى ابن عربي، فإنّنا لا نستطيع ذلك.

وقد استسغنا استعمال عبارة «تأويل» لا «تفسير»، لأنّه لم يقم بعمليّة تفسير لمسألة إعادة الأبدان الدنيويّة، بل أوجد لمسالة الحشر الجسمانيّ تأويلًا جعل فيه للبدن الدنيويّ وظيفةً محدّدةً ومؤقّتةً، فهو الولّادة التي أولدت النفس ورافقتها في الدنيا ثمّ انفصلت عنها في مرحلة ما بعد الدنيا. فالنفس، إذًا، هي صاحبة الأصالة. وصاحبة الأصالة هذه اختصرت ولّادتها في القوّة الخياليّة الحافظة، وستعيد يوم الحشر تصوير البدن بما يتناسب مع ما اختزنته قوّتها الخياليّة. ولذلك، فإنّ البدن محفوظ في صورته التي هي حقيقته، وكلّ ما يهلك وينتهي بالفناء، لا داعي أصلًا لوجوده من جديد.



إنّ كلامًا كهذا يبقى كلامًا فلسفيًّا تأويليًّا لمعنى البدن الأخرويّ. وإن كان قد يُستشكل عليه بأنّ ما توحيه آيات القرآن الكريم أنّ البدن الموجود في الدنيا هو عينه الموجود في الآخرة، فإنّ ملّا صدرا قدّم إجابةً وافيةً عن ذلك.

إنّ ما يقدّمه الملّا صدرا في هذا الإطار هو تأويل خاصّ لكلمة «بعينه»، وهو أنّ حقيقته (البدن) هي كذا وكذا[١]. ولا يُستخدم البرهان الفلسفيّ في علم التأويل، فالسياق الذي عمل عليه هو موضوع النقل وكيفيّة التعامل معه، ولم يزل ضمن هذا الإطار.

أصول إثبات المعاد الجسمانيّ في تأويل ملّا صدرا الفلسفيّ

فيما يلي جملة من الأصول التي طرحها ملّا صدرا لإثبات المعاد الجسمانيّ وكيفيّة حصوله، ليوضح، بالتحديد وبشكل بيّن، من هو الشخص الذي يحمل الجسم وما هو جوهره. أو بمعنًى آخر، من هو الذي يحمل الأعضاء الخاصّة بهذا البدن، والتي سيقع بحقّها الثواب والعقاب. وتأسيسًا لهذا المطلب، سنذكر الأصول الستّة التي وردت في كتابه **مفاتيح الغيب**. وسيتمّ، في طيّات الآتي، إيضاح

---

(١) قد تبيّن ممّا مرّ هنا وفي الفصل الثالث أنّ صدرا يؤكّد كون البدن المحشور عين البدن الدنيويّ، ولكنّ عينيّته لا تلزم انحفاظ صورته أو مادّته بعينها، بل إنّ البدن حين تعيد النفس توليده فإنّها تنشئه بما يتناسب مع ما انحفظ في قوّتها الخياليّة، كما وما يتناسب مع واقع نشأته التي يكون تحقّقه فيها، وبالتالي، تتغيّر كلّ مشخّصاته بحسب محفوظات القوّة الخياليّة، ويتغيّر أصل طبيعته وإلّا لما أمكن قيامه في نشآت التجرّد ما بعد الدنيا لمادّيّته. [المحقّق]



فهمه لموضوع التأويل، لما له من علاقة بهذا الشأن، فهو يريد إثبات المعاد الجسمانيّ باعتماد تأويل فلسفيّ يمكن إدخاله ضمن دائرة التأويل الفلسفيّ الدينيّ.

١. الأصل الأوّل:

تنقسم كلّ الموجودات المندرجة ضمن خانة المركّبات الطبيعيّة بحسب ملّا صدرا إلى مادّة وصورة بالإجمال. وحقيقة أيّ مركّب طبيعيّ هي صورته لا مادّته.

وتكون هذه الصورة نوعيّةً تارةً (الإنسان حيوان)، وتأخذ سمة التشخّص المحدّد أخرى. وكمال الصورة النوعيّة يقع في تشخّصها بموجود بعينه، يصدر عنه الأثر، بحيث يفعل ويتفاعل مع المحيط، وهو الذي يمكن الإشارة إليه والتحدّث عنه.

فما يشار إليه بـ«هو» في هذا المركّب الطبيعيّ هو كمال الصورة الخاصّة بهذا المركّب الطبيعيّ. وكمال الصورة الشخصيّة محتاج ولا بدّ إلى حامل يحمله، فلا تحقّق للصورة ولا تشخّص دون مادّة تحملها، ولكن التنبّه مطلوب بحسب إرشادات صدرا إلى أنّ حمل المادّة للصورة لا يفيد أصالةً للمادّة كما فهم البعض، ذلك أنّ الحامل هنا هو بعينه المحمول. ومثاله السفينة يقودها ربّان محمول عليها، فالصورة (أو النفس) بالنسبة إلى المادة (أو البدن)، وإن كان هو حاملها، كالمقود الذي يحمل قائده، فالبدن تابع للنفس لا العكس.

وافتقار المحمول إلى حامله يكون بالعموم على مستويين:

١. أن يكون المحمول في أصل قوامه ووجوده بحاجة إلى حامله.

٢. أن يكون الحمل مجرّد حمل للسمات، بمعنى الملامح العامّة الخاصّة بهذا الموجود، لا غير.

والحاجة بالمعنى الأوّل منفيّة عن الصورة، لأنّها في أصل وحقيقة وجودها لا تفتقر إلى حامل. لكن، بلحاظ امتلاك المشخّصات، من مكان وزمان وحجم وغيرها ممّا ينتسب لعالم الأعراض، فلا يمكن وجود صورة هذا المركّب على نحو التفرّد. لذلك، ينبغي في كلّ موجود وجود نحو من العلاقة بين المادّة والصورة. ويجب الالتفات إلى أنّها ليست علاقةً بالمعنى الذاتيّ، بحيث يتوقف أصل وجود الصورة على المادّة، فحاجة الصورة إلى مادّة، وكذا حاجة النفس إلى بدنها، إنمّا تنحصر بالحاجة لها في تشخّصها وتعيّنها، دون أن تتأثر الهويّة بذلك.

يقول في نصّ الأصل الأوّل:

«[إنّ] وجود كلّ مركّب طبيعي [إنّما يكون] بصورته الكماليّة، وإنّما الحاجة إلى المادة الحاملة لصورته لأجل قصور وجوده عن التفرّد بذاته، دون الافتقار إلى حامل يحمله أو يحمل عوارضه، فإنّ مادّة الشيء هي القوّة الحاملة لحقيقة ذاته أي وجوده، ونسبتها إلى الصورة نسبة النقص إلى التمام»[١].

يلزم في تحديد بعض الحقائق الالتفات إلى جوانب السلب فيها. فلكلمة وجود مثلًا معنًى مطلق لا يمكن تحديده، وعندما

---

(١) **مفاتيح الغيب**، الصفحة ٦٨١.





نقول: وجود الحجر، فإنّا نعني بلحاظ آخر وجود اللاشجر واللاحيوان، فنسلب عنه غيره في الوقت الذي نثبت فيه ذاته. والبعض قد يسمّي السلب عدمًا، إلّا أنّه يُلحظ متحقّقًا ولا تحقّق للعدم، بل ذلك اصطلاح يستخدم لتحديد المنفيات وتشخيص الحدود، لأنه في الإثبات والنفي تحديد لحيّز وجود الموجود وإطار هويّته[1].

بناءً على ذلك، فنسبة المادّة إلى الصورة هي نسبة النقص إلى الوجود. ذاك أنّ الصورة يُلحظ فيها التفرّد والتميّز، والمادّة يلحظ فيها الاشتراك، فتؤازر المادة الصورة لتتشخّص الحقائق وتتّضح.

وقد بان لذوي العقول أنّ الكلام عن العدم مستحيل لولا إدراك معنى الوجود، لأنّ كلّ سلب أو نفي أو نقص أو عدم إنّما يكون بعد القياس بالوجود. كالحديث عن الشرّ، فالشرّ المنتشر في الأرض لا يوجد مستقلًّا خارجًا، بل هو عبارة عن نقص في قيم

---

(١) قسّم الفلاسفة الكلام في معنى العدم بناءً على حيثيّتين، يُلحظ في الأولى معنى العدميّة المطلقة واصطلحوا على العدم بهذا المعنى تسمية «العدم المطلق»، وهو نقيض الوجود، ومعناه اللا-تحقّق المطلق واللا-انوجاد المطلق، وهو معنًى ذهنيّ محض لا تحقّق خارجيّ له يستنبطه الذهن من خلال عمليّة تجريديّة للواقع يتصوّر فيها الذهن اندثار الوجود وانعدامه مطلقًا؛ أمّا الحيثيّة الثانيّة، فأشاروا فيها إلى لحاظ عدم موجود بعينه، لا عدم الوجود مطلقًا، واصطلحوا عليه مسمّى «العدم المقيّد»، وهو كمثل لحاظنا لوجود قلمٍ ما ثمّ تصوّرنا انعدام هذا القلم الملحوظ بعينه، فهنا تعلّقت العدميّة بوجود شيء معيّن، وقد اعتبروا أنّ هذا النحو من العدم له حظٌّ من الوجود لو لحظنا جنبة وجود شيء آخر موجود، فبحسب مثالنا السابق، لو حمل أحدنا كتابًا في يده، فإنّه يصحّ منه القول إنّ هذا الكتاب الموجود هو عدم القلم الملحوظ ذاك، وعلى هذا المعنى الثاني إنّما يدور كلام المؤلّف أعلاه. [المحقّق]

وأخلاقيات معيّنة إذا قيست إلى قيم سامية وشريفة تنسب إلى كلمة هي «الشر».

وكذلك المادّة بما هي لا يمكن الحديث عنها، بل إنّا عند لحاظ وجود الصورة نلحظ السلب الموجود فنجده متمثّلًا بالمادّة. من هنا كان اعتبار الفيلسوف المحقّق الشيخ نصير الدين الطوسي أن الموجود إنّما يتألّف من صورة دون مادّة، بل لا وجود لما يسمّى بالمادّة، والقائلين بوجودها إنّما كانوا يبحثون عن القاسم المشترك بين الموجودات المادّيّة.

يكمل: «وقيمة المادة مبهمة لا وجه محدّد لها»[1].

ولا يُسأل هنا أنّه إذا كانت كذلك من أين أتى الحديث عنها، لأنّ المسألة هنا بحث افتراضيّة، وموجب الافتراض وجود جملة من الضرورات في البحث الفلسفيّ تقتضي وجود أمر أطلقوا عليه اسم المادّة، أو الهيولى أو الطبيعة المبهمة[2].

ثمّ يبرّر وجهة نظره بالقول: «فإنّ أعضاء الشخص وبدنه أبدًا في التحوّل والتبدّل [...] والشخص هو هو»[3].

وهنا ينتقل من موضوع الصورة والمادّة إلى موضوع النفس

---

(١) الاقتباس هذا مستفاد من كلام صدرا وغير منقول عنه بحرفيّته، أمّا النصّ الحرفيّ فهو التالي: «المادّة وما يجري مجراها إنّما هي معتبرة في الشيء المادّيّ على وجه الإبهام»، انظر، المصدر نفسه. [المحقّق]

(٢) سبق الكلام عنها في غير موضع، ومعناها كما عرفت القابليّة المحضة التي لا فعليّة لها إلّا الاستعداد والقابليّة واللافعليّة. [المحقّق]

(٣) المصدر نفسه.





والبدن، ليقول: إنّ البدن هو المادّة والنفس هي الصورة. وإنّا إذا نظرنا إلى المراحل الذي ينتقل فيها الإنسان منذ طفولته إلى شبابه ثمّ شيخوخته فالموت، وحاولنا مراقبة التبدّل والتطوّر الذي يطرأ عليه، اكتشفنا أنّ هذا الشخص كان في كلّ مرحلة يتبدل تبدّلًا شبه كامل، بل إنّ الدراسات العلميّة الحديثة أثبتت أنّ التبدّل والتجدّد يطرأ على خلايا جسم الإنسان في كلّ ساعة.

لكنّه يحتفظ رغم ذلك بهويته، «إذ هذيّة البدن [أي ما يشار إليه بهذا] من حيث هو بدن إنّما هي بالنفس»[١]، فلا يفقد الشخص هويّته بمجرّد تبدّل بدنه وانتقاله من مرحلة إلى أخرى، لأنّ مقتضى الهوية الثبات. وحفظ الإشارة إلى البدن منشأه النفس التي يحملها هذا البدن في الوقت الذي تقوده وتعبّر عنه.

فالنفس محرّك البدن، ومن هنا كان ما يصدق عليها صادقًا عليه، وممّا يصدق عليها وحدتها، وإذا كانت واحدةً فلا بدّ وأن يكون التابع لها واحدًا أيضاً. يقول:

«هذيّة البدن [...] إنّما هي بالنفس [...] وكذا هذيّة أعضاءه»[٢]. لأنّ الأصل هو قيادة النفس للبدن، والأعضاء المتعلّقة به إنّما تعبّر عن نفس شخصيّة صاحبه، ولأنّ النفس واحدة، فالأصل يعود إلى النفس وحدها، والبدن يعبّر عن مظهر لحقيقة في المعنى هي النفس. يكمل: «إذ كلّها [أي الأعضاء والبدن] منحفظة الهويّة بإضافتها إلى هويّة النفس وإن تبدّلت أمشاجها وأمزجتها بحسب

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه، الصفحتان ٦٨١ و٦٨٢.



جرميّتها»[١]، أي حتّى لو تغيّرت وتبدّلت من حيث تكوّنها المادّيّ فإنّها تبقى محفوظةً في هذه النفس.

٢. الأصل الثاني:

يقول فيه: «إنّ تشخّص كلّ شيء عبارة عن وجوده الخاصّ به»[٢]. فعند الكلام عن تشخّص الإنسان بما هو إنسان، فإنّا نقصد تلك الحصّة الخاصّة التي أُخذت من نوع الإنسان العامّ، فكانت فلانًا.

«مجرّدًا كان أو جسمانيًا»[٣]. فالتشخّص لا يقتصر على الجسمانيّات، لأنّ عوالم التجرّد أيضًا تحوي أفرادًا يمكن الإشارة إليها، ولكلّ منها تأثيره وتفاعله الخاصّ به، فجبرائيل، مثلًا، هو حصّة خاصّة من عالم العقول، وليس هو كلّ ذاك العالم.

«وأمّا الأعراض التي تسمّى بالمشخّصات عندهم فهي من لوازم الشخصيّة لا من مقوّمات الشخص»[٤].

مرّ أنّ النفس هي المحمولة وأنّ الحامل هو البدن. لكنّ حاجتها إليه كما مرّ حاجة استلزاميّة لا قيّوميّة، لأنّها هي الأصل دونه. فعلاقة المحمول بالحامل هنا علاقة لازم بمستلزماته لا قائم بمقوّماته. واللوازم تتبدّل من ظرف لآخر مع الحفاظ على قوام الشخص وهويّته.

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٦٨٢.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه.





فلا يعني تبدّل حال امرئٍ من حدّة الذكاء إلى شدّة البله تغيّر هويّته. لأنّ النفس ما زالت محفوظةً، والذي وقع هو حدوث خلل في المستلزمات، وتحديدًا في العلاقة بين النفس والبدن، أدّى إلى مثل هذه الحالة، لكنّ نفسه ما زالت هي هي في أصل وجوده.

«ويجوز أن تتبدّل كمّيّاته وكيفيّاته وأوضاعه وأزمنته وأيونه [أمكنته] تبدّلًا من صنف إلى صنف، ومن نوع إلى نوع، والشخص هو هو بعينه»[١].

إنّ في عبارة «من صنف إلى صنف ومن نوع إلى نوع» إشارةً إلى وجود رتب وجوديّة إنسانيّة، يعبرها الإنسان دون تبدّل في هويّته بل يبقى «هو هو بعينه»[٢].

ومن الفوائد التي يريد الملّا صدرا إيصالها إلينا من كلامه أنّ ما يطرأ على الإنسان في حياته الدنيا من تبدّلات وتحوّلات لا يمسّ صورة نفسه المحفوظة، بل النفس بعينها تحشر للحساب، والثواب والعقاب إنّما يقعان على هذه الهويّة المحفوظة التي تمثّل البدن بعينه مع أعضائه التفصيليّة.

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) إنّ قول صدرا بالتبدّل من نوع إلى نوع هو إشارة إلى مسألة الحركة الجوهريّة، لأنّ التبدّل في جوهر الموجود قد يؤدّي إلى تغيّر نوعه، خصوصًا إذا كنّا نلحظ مسألة تجسّم الأعمال التي قد تتغيّر معها صورة الإنسان إلى نوعٍ آخر من أنواع الحيوان. فليس في هذا القول من محذور. [المحقّق]



٣. الأصل الثالث:

يعتبر صدرا أنّ الشخص الجوهريّ، بمعنى الشخص الذي يشار إليه حقيقةً بأنّه هو صاحب الهويّة، من كان وجوده وجودًا حقيقيًّا، هذا الشخص الجوهريّ الواحد[١] لا يستقرّ على نشأة واحدة أو وضعيّة واحدة، بل هو دائم الحركة. ولهذا تناول فكرة الحركة الجوهريّة، لأنّ الحركة تطرأ على الجوهر أيضًا، وليست خارجةً عنه.

لا تعني انتقالات الجوهر من طور إلى آخر أيّ تغيير في هويّة الإنسان، بل المعنى لحوق خصائص جديدة به مع استحفاظ عين هويّته السابقة. ومعنى حركة الجوهر امتداده بحيث يستكمل مسيرته في أطوار ونشآت لاحقة يأتي في اللاحق ولوجها، على نحو من الحركة التي أطلق عليها اسم الاشتداد الاتّصاليّ لا الانفصاليّ.

والتمييز بين نحوي الاشتداد مردّه الاعتبار، فقد تُلحظ حركةٌ واحدةٌ باعتبارٍ معيّن حركةً متّصلةً، وتُلحظ نفسها بآخر منفصلة. وإليك تمثيل ذلك في لحاظ حركة حبّة القمح في بلوغها مرحلة السنبلة:

- قد يرى الناظر إلى الحبّة في سياق حركتها امتدادها في باطن الأرض ثمّ خروجها منها سنبلةً، ويعتبر في حالتها الجديدة استغناءها الكامل عن كينونتها كحبّة بمعنى فساد الحبّة، وأنّه أصبح لها حالة جديدة أو كون جديد هو كونها سنبلة. بهذا الاعتبار يرى

---

(١) إنَّ الشخوص الخارجيّة ذوات الهويّة لا يمكن أن يشار إليها إلّا كشخوص واحدة، والكلام الذي يرد عن انقسام كلّ موجود إلى وجود وماهية هو فقط بحسب التحليل الذهنيّ وليس بحسب الواقع الخارجيّ للموجود. [المحقّق]



حركتها منفصلةً، والانفصال هذا معبّر عنه في الأدبيّات الفلسفيّة بالكون والفساد. فالكون هو لسنبلة جديدة، والفساد هو لحبّة كانت.

– كما أنّه قد يُنظر إلى حركتها باعتبارها ما تزال حبّةً، إلّا أنّ الطاقات والقابليّات التي كانت كامنةً فيها تبدّت وتفعّلت تدريجيًّا لتصبح سنبلة. هذا الوضع الجديد لا يعني فساد الحبّة بمعنى إعدامها، بل إنّ نفس الحبّة قد أصبحت سنبلةً، والسبب هو ما في حقيقة الحبّة من قابليّات التطوّر لتصبح ما أصبحت عليه. وهنا التفسير يكون على النحو الاتّصاليّ.

أمّا في تقريب معنى الاشتداد، فنضرب مثلًا غرفةً كبيرةً ظلماء، لا وجود فيها لمسرى ضوء، يقوم شخص بإشعال مصباح قويّ الإضاءة فيها، بحيث ينير كامل الغرفة. لو لوحظ توزّع الضوء في الغرفة وجدنا أنّ قسط الضوء الذي يصل إلى النقطة الأكثر بعدًا من المصباح أضعف بكثير من النقطة التي هي ملاصقة للمصباح أو في داخله. لكنّا مع التدقيق في النظرة نلاحظ أنّ النور واحد يملأ المكان كلّه. فالضوء الأخير هو عين المصدر الموجود في المصباح نفسه، لكنّه يشتدّ ويضعف بلحاظ قربه أو بعده عن المصدر، واشتداده يكون على نحو الاتّصال. لذا، هو اشتداد اتّصاليّ بحيث يصل إلى المنبع الذي منه يصدر الضوء، لكنّ الضوء في الجميع واحد، يختلف بالقوّة والضعف الاشتداديَّين.

وكذلك أمرنا هذا، فالشخص الجوهريّ شخص واحد منذ بداية مسيرته حتّى بلوغ كمالاته. يمكن لحاظ اختلاف البداية عن النهاية، لكن على نحو الاشتداد الاتّصاليّ الذي يمكّنه، عند بلوغ



شدّة معيّنة، من أن يكون نوعًا خاصًّا مختلفًا عنه في مرحلة لاحقة. كالحبة التي كانت من نوع الحبوب فأصبحت سنبلةً من نوع الأعشاب، فرغم اختلاف النوع نجد النوع الأوّل عين النوع الثاني من حيث الاتّصال فيما بينهما.

وللإنسان في الدنيا مثل هذه الحالات، كما وتبرز عنده حالات مماثلة في الآخرة، وإن بشكل أقوى. وليس مقصودنا هنا حالاته الدنيويّة في انتقاله من الطفولة إلى الشيخوخة، بل ما يرمي صدرا إلى إلفاتنا إليه هو بُعد آخر له علاقة بعموم عالم الطبيعة. فالإنسان يحتضن في نفسه حقيقة التراب ونوعيّته، كما وقدرة النموّ الموجودة في عالم النبات وما يحويه من قابليّات، ويحتضن في نفسه أيضًا القابليّة على الحياة الموجودة في عالم الحيوان، إضافةً إلى ميزته الخاصّة التي جعلت منه إنسانًا، وهي الناطقيّة.

وإثبات ميزة كونه إنسانًا لا تنفي عنه ما عداها من كونه ترابًا أو نباتًا أو حيوانًا، بل انتماؤه للكلّ ثابت وتحقّق خواصّ كلّ نوع واقع في ذاته، وإنّ حركة النفس الارتقائيّة إنّما تتجلّى على هذا الصعيد، فطبيعة حركة النفس هي أنّها تتّسع من حيث الإحاطة الوجوديّة لتحيط قابليّات وخصائص أنواع أرقى، فتنتقل من الجسمانيّة المحضة لتبلغ النباتيّة فالحيوانيّة فالناطقيّة فما فوقها، لكن بنحو اتّصاليّ لا يعدم ما كان قبله من مراحل، ووصفنا الإنسان بصاحب النفس الناطقة إنّما كان بلحاظ النوع الأخير والفصل الأقرب.

إذًا، فأعلى رتبة في كمال أيّ موجود هي التي تعبّر عن أصل حقيقته التي تنطوي على كلّ حقيقة كانت قبلها. فالإشارة إلى الصفة الكماليّة تتضمّن الإشارة إلى لوازمها، وهي في الواقع إشارة





إلى كلّ المراحل السابقة، التي تسمّى باللوازم والفروع.

ونصل بذلك إلى قاعدة مفادها أنّ بلوغ النفس مرتبةً محدّدةً أو نوعًا جديدًا في مراحل تطوّرها يعني اتّساع حقيقتها لتكون أكثر إحاطةً بمراتب جديدة مكمّلة للمراتب السابقة مع حفظها هويّتها الخاصّة.

وهذا الأمر يصحّ على النفس الإنسانيّة في عالم الدنيا وكذلك عالم الآخرة. يقول صدرا في النص:

«إنّ الشخص الواحد الجوهريّ ممّا يجوز فيه الاشتداد الاتّصاليّ من حدّ نوعيّ إلى حدّ نوعيّ آخر، وكلّما بلغ إلى درجة أشدّ وأقوى من الكون [أي التكوّن] تكون [هذه الدرجة الأقوى] هي أصل حقيقته، وما دونها من فروعه ولوازمه، بل الوجود كما مرّ كلّما كان أقوى كان أكثر حيطةً [اتساعًا وشمولًا] بالمراتب وأوفر سعةً وأبسط جمعيّةً للدرجات»[١].

والبساطة هنا من الصرافة، بمعنى أنّه كلّما اتّجه نحو التجرّد عن عالم المادّة، اتّسع وشمل عالم المادّة وأكثر، بإضافة الدرجات التي كانت سابقة.

ومن النصّ يمكن استنتاج الآتي:

١. إنّ كلّ حركة كمال إنّما تتّجه نحو صرافتها وبساطتها، فحقيقة كمالها الخاصّ بها هو في الاقتراب من التجرّد.

٢. إنّ هذا الكامل – أو المكتمل بنفسه – كلّما ارتقى في التجرّد

---

(١) **مفاتيح الغيب**، الصفحة ٦٨٢.



رشحت عنه فيوضات خاصّة، وهي ما سُمّي بالفروع واللوازم ممّا هو أدنى من الدرجة الوجوديّة الأشدّ، أو الحدّ النوعيّ الأعلى.

إذًا، الذي يحفظ الحامل في هذا المورد هو المحمول بعينه، سواء تبدّل شكل الحامل أو بقي على ما هو عليه. وتبدّل الحامل أو بقاؤه رهن لقرار المحمول نفسه، وهذه هي علاقة النفس بالبدن، يتبدّل الحامل - البدن - بحسب إرادة وكمالات المحمول التي هي النفس[١].

٤. الأصل الرابع:

بعد أن ثبت أنّ أصل الفاعليّة في علاقة النفس بالبدن هو للنفس نستطيع القول: إنّ الطبيعة المبهمة أو المادّة الأولى تأخذ حصّتها وصورة انتمائها إلى شخص محدّد في الشكل والمقدار الخاصّ به في عالم الجسمانيّات بحسب فعل النفس.

فللنفس التأثير في صورة البدن المادّيّ ومقاديره. وعلى ضوء التأسيسات الفلسفيّة يمكن اعتبار قابليّة وقوع ذلك في عوالم ونشآت أخرى غير عالم الدنيا، حيث تنشئ النفس فيها صورًا ومقادير وإن لم تكن مادّيّةً.

وأقرب ما إلى المسألة مسألة الأحلام من غير رؤى الأنبياء المندرجة في إطار الوحي الإلهيّ، من رؤى العامّة الصادقة التي

---

(١) وهذه قاعدة فلسفيّة سيوظّفها في مسائل التأويل.





وردت فيها مرويّات عديدة. فإنّ النفس في حالة الأحلام تنشئ صورًا منها تتكوّن تلك الأحلام، وبعض هذه الصور قد تكون لأناس أموات أبدعت النفس صورًا لهم، وجعلت لها مقادير خاصّةً جديدةً بحسب ما انطبع في قاعها من رسوم وهيئات وتصوّرات مستوى اكتنازها القوّتين المتخيّلة والحافظة، مضافًا إلى انفعالات النفس وتأثراتها بأحداث محيطها، فذلك كلّه منشأ الأحلام التي تطّلع عليها النفس الإنسانيّة حال النوم.

الملّا صدرا يقرّب الكلام في هذه المسألة من الكلام في ما يخصّ عالم الأفلاك غير المادّيّ - والفلك بالمعنى الفلسفيّ المقصود هنا ليس هو الجرم المادّيّ الذي تبصره أعيننا، بل الجرم المبصَر هو من لوازم الفلك - حيث يقول: إنّه كما في عالم الأفلاك، يمكن للأفلاك أن تصدر عن المبادئ الفعّالة وما ينتمي إلى عالم الأمر؛ أي العقول المجرّدة على نحو تدبيرات عالم الأمر، كذلك النفس يمكن لها إنشاء صور ومقادير دون وجود أي ارتباط بعالم المادّة والجسمانيّات. فالنفس قادرة على إنشاء بدنها الخاصّ، وهذا البدن الخاصّ له صوره ومقاديره، وإن لم تكن مادّيّةً بالمعنى الذي نعهده في الدنيا[1].

البدن الأخرويّ هذا هو عين بدنها الدنيويّ السابق، بنفس صورته وهويّته، لكن من سنخ جديد ذو مقادير مختلفة. كما قد يُرى

---

(١) وفي كلامه هذا نحو إشارة إلى أنّ لبعض الأفلاك نفوسًا وعناصر خاصّةً، كما أنّ لها عقولًا مرتبطةً بها بأنحاء مبهمة. فالفلك يعبّر عن عالم حياة. ويعتبر بعض أهل التأويل أنّ هذه الأفلاك مرتبطة بعالم الملائكة ارتباطًا أكيدًا، والمدبّرات أمرًا هي واحدة من تعلّقات تلك العوالم.



رجلٌ عجوزٌ بهيئة شابٍّ قويّ في المنام مع الإقرار بكونه عينه. وقد بلغ علم معظمنا قصّة المرأة العجوز التي سألت النبيّ صلى الله عليه وآله عن مآلها إلى الجنّة يكون فأجابها بأنّه لا تدخل الجنّة عجوز، أراد به أنّها هي نفسها ستدخل الجنّة لكن بصورة ومقادير جديدة. وكذلك منه ما حدّثنا القرآن الكريم عنه من وجود أنهار من عسل ولبن في الجنّة، هي من نفس الموجود في الدنيا، لكن بأنواع ومقادير مختلفة.

أمّا كيفيّة توليد النفس لتلك الحقائق، فقد ذكرنا أنّه يتم من خلال الصور الخياليّة المنحفظة فيها، إذ إنّ أصل فكرة المعاد الجسمانيّ معتمدة على ما يبقى من المرء بعد موته، وهي محفوظات القوّة الخياليّة المدرَكة في عالم الدنيا، التي تنشئ هذه الصور والمقادير والأبدان على اختلاف أنواعها.

وبتطبيق قاعدة أنّ الوجود الجوهريّ الواحد له أطوار على نحو الاشتداد الاتّصاليّ وأنّ المرتبة اللاحقة المشار إليها مستوعبة لكلّ المراتب السابقة ندرك أنّ الصورة الأخيرة إذا حلّ بها الشقاء أو السعادة فمعناه أنّ الشقاء أو السعادة سيلحقان بكلّ الرتب السابقة ممّا كان قبل تلك المرحلة، بما فيها مرحلة الحياة الدنيا.

ونؤكّد ما ذكرنا سابقًا من أنّ كلّ كلام عن عالم الآخرة بلحاظها مفصولةً عن الحياة الدنيا كلام باطل، لأنّ أصل تحقّق النفس الإنسانيّة بدأ في هذه الحياة وتكاملت حتّى بلغت النشأة الآخرة، وانتماؤها إلى ذلك العالم هو عين ما كانت ترتبط به في عالم الدنيا. فالشقاء أو السعادة اللذان قد يقعا عليها إنّما يقعان على نحو الاشتداد الاتّصاليّ الذي يزداد تكامله واستيعابه لما هو دونه بازدياد تجرّده. ومن هنا نستطيع فهم كيف أنّ جهنّم لمحيطة بالكافرين






[الآن]. فجهنّم توجدها معصية العاصي حين اقترافها، والذنب مفتاح بابها من حيث لا يشعر الغافلون.

وهنا يمكن ملاحظة ما يمتاز به العارف عن غيره. فالعارف يلامس حقيقة نفسه، فيعرف وجه ربّه في وجه السعادة التي لحقت بها عبر انسجامه معها. هو إنسان تسامى عن أن يوجد في شخصيّته أيّ انفصال، بل ترى من انسجامه مع ذاته ما مكّنه معرفة حقيقتها التي هي عليها، فيداوي اضطراباتها مُكمّلًا كلّ أبعاد الخير فيها. وبذا فلا نجد في فهم حركة سير العرفاء وسلوكهم من إبهام، بل المسألة مسألة تهذيب للنفس وتأديب لها بالآداب الشرعيّة بما يزيد درجة المعرفة بالنفس، وكما قيل فمن عرف نفسه فقد عرف ربّه.

يقول الملّا صدرا إنّ هذه الأبعاد والتكاملات هي موجودة الآن في النفس لكنّنا نراها فيما بعد. وقد يتمكّن الإنسان من رؤيتها إذا أصبح لديه حالة من التجرّد وهو ما زال في الدنيا(١).

حالة التجرّد هذه يسبّبها الذكر الموقظ للإنسان، فإذا بلغ الإنسان حالة اليقظة التي لا تعتريها الغفلة، فقد أمسك بيده مفتاح النجاة واحتوى بفهمه مكامن أسرار الفلاح. إذ باليقظة يدرك المرء حلاوة العبادة، وألم الحرمان منها باقتراف الآثام. وقد ورد في الماثور من أدعية أهل البيت أنّ من كبير الحرمان سلب لذّة العبادة من الإنسان. وإنّ شعور الرضا العباديّ هو أحد المبشّرات التي أودعها اللّه تعالى في النفوس لمعرفة وملامسة مدى مقبوليّة الأعمال.

---

(١) للوقوف على نصّ الأصل الرابع انظر، **مفاتيح الغيب**، الصفحتان ٦٨٢ و٦٨٣. [المحقّق]



وهنا لا بدّ من التفريق بين هذه الحالة وحالة العُجب. فصاحب العُجب يعجب بكلّ أفعاله ويضمن صحّتها ومقرّبيّتها له، ومقياسه في ذلك نفسه. أمّا شعور الرضا عبر السعي ولحاظ نتائج هذا السعي في إتمام العبادات على الوجه الكامل فهو أمر محمود، لأنّ حالة اليقظة هذه هي التي تقوّم الشخصيّة وتحفظ في النفس لذّة العبادة، كما وهي التي تُشعر بأليم العذاب. وقد ورد في الحديث: «حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا»[1].

والدنيا المذمومة تكمن في المعوّقات التي تعلّقنا بعالم الدنيا المحيط بنا، بما قد تحوي من حرام أو مكروه. فإذا ذهبت العوائق وانتهت كلّ علاقة بالمادّيّات رجعت النفس إلى نفسها وإلى حقيقة حالها، وكان عندها الوصول إلى حالة من حالات اليقظة التي لا نوم بعدها. وقد ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام القول: «الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا»[2]. ولا نوم بعد ذلك، هذا ما يؤكّده الملّا صدرا.

٥. الأصل الخامس:

نرى فيه طرح رأي صدرا الخاصّ في حلّ مشكلة المعاد الجسمانيّ، حيث يقول إنّ الله ألهمه إلى فكرة القوّة الخياليّة، وهي قوّة موجودة لدى كلّ إنسان، تحفظ صور ما أدركه بطريقة خاصّة حتّى بعد الغياب عن المشخّصات. كما ويعتبر أنّ فيه جزءًا حيوانيًّا، ليشير بذلك إلى القوّة الحيّة فيه، التي يمكن أن تأخذ شكلًا خاصًّا ووضعيّة

---

(١) **ميزان الحكمة**، الجزء ٢، الصفحة ٨١٧، الحديث ٣٨٣٨.

(٢) **شرح أصول الكافي**، الجزء ٨، الصفحة ٢٩٤.



تتمثّل فيما بعد بأوضاع معيّنة.

ثمّ يذهب للقول إنّ القوّة الخياليّة والجزء الحيوانيّ ينحفظان عند كلّ إنسان حتّى بعد انتهاء وتحلّل وتبدّد أوصال الجسم المادّيّ.

يقول في النصّ: «إنّ القوّة الخياليّة والجزء الحيوانيّ من الإنسان جوهر مجرّد عن هذا البدن الحسّيّ العنصريّ»[١].

الخاصيّة الأولى، إذًا، أنّها وجود مستقلّ، جوهر مجرّد غير مادّيّ، وما تكلّم عنه من الجزء الحيوانيّ مقصوده به طاقة حياة خاصّة.

الخاصيّة الثانية أنّه قادر على التشكّل بأشكال مادّيّة وعلى التمثّل بمقادير، بحيث يصبح له مقدار محدّد.

الجسم الطبيعيّ موجود لا حدود له، ممتدّ بالقابليّة إلى اللانهاية. ولا بدّ له لكي يتشخّص ويتحدّد من أخذ مقدار خاصّ يمثّله من الطول والعرض والارتفاع والعمق. وإنّ القوّة الحيوانيّة، وإن كانت جوهرًا مجرّدًا، إلّا أنّها قادرة على التمثّل بمقادير وعلى التشكّل بأشكال لها صفة بدنيّة، بحيث يمكن لحاظ شبهها الذي كان مادّيًّا.

فنحن، إذًا، أمام موجود برزخي بين عالمي الروح المجرّد والمادّة، لأنّه ليس روحًا مجرّدًا بالمطلق، كما وهو ليس مادّةً بالمطلق. وإنّما هو بين الأمرين. يقول:

«ومع ذلك غير مجرّدة عن التشكّل والتمثّل المقداريّ، وإليه

---

(١) **مفاتيح الغيب**، الصفحة ٦٨٣.



الإشارة بقوله: ﴿وَإِذَا وَقَعَ ٱلْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَآبَّةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ﴾»[١].

وههنا نرى صدرا يمثّل الأرض بغير الأرض المادّيّة، يمثّلها بحيث تصدر عنها دابّة تخاطب الذين أساؤوا، معتبرًا أنّ الجزء الحيوانيّ منهم يأخذ شكلًا ومقدارًا خاصًّا فيخرج من حقيقة النفس على شكل دابّة تعلن عن فسقهم، وبحسب نظريته، فإنّ ملكات النفس هي التي تتمثّل بمثل هذه التمثّلات.

وهنا يمكن الالتفات إلى ثلاثة أمور هي:

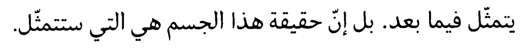
١. الجزء الحيوانيّ والقوّة الخياليّة الموجودة في النفس هي، بحسب نظريّته، التي تتمثّل بدنًا. ما يعني وجوب وجود مسانخة بين المتولّد والمتولَّد عنه. فلا يصدر عن النار مثلًا إلّا الحرارة.

وتكوّن البدن من شكل ومقدار معناه أنّ هذا الجزء الموجود في النفس أصلًا في عين أنّه مجرّد، يجب أن يكون له نحو من الارتباط بالوجود المادّيّ، وهو ما يسمّونه بالأفاعيل، أي بما يصدر عنه بالنحو المادّيّ.

٢. إنّ الملكات الموجودة في حاقّ النفس هي التي تتمثّل على صورة هذه الأبدان المتولّدة. ما يعني أنّ من غير الضروريّ أن يكون جسم زيد المادّيّ مثلًا - بما هو منتمٍ إلى عالم الطبيعة - أن يكون هو بمادّيّته عينها وجسميّته الطبيعيّة الدنيويّة ما

---

(١) المصدر نفسه.



يتمثّل فيما بعد. بل إنّ حقيقة هذا الجسم هي التي ستتمثّل.

وهنا ينبغي الالتفات إلى أنّ نقاش المعاد الجسمانيّ هو في البدن الناتج عن النفس، والآيات القرآنيّة الكريمة تحكي أنّ حقيقة هذا الجسم هي التي ستحاسب عقابًا أو ثوابًا. لذا، من الواجب إثبات أنّ حقيقة هذا الجسم ليست ما هو موجود في الخارج، بل هي شيء آخر.

٣. بالنظر إلى الآية الكريمة: ﴿وَإِذَا وَقَعَ ٱلْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَآبَّةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ﴾: التي فسّرها على أنّها إشارة إلى الجزء الحيوانيّ الموجود في النفس، وعلّق قائلًا: «عبّر عن النفس الحيوانيّة للفجّار بالدابة تنبيهًا على أنّها مبعوثة على تلك الهيئة»[١]، نراه يعتمد التأويل أسلوبًا، عبر توظيف الآية في خدمة النظريّة التي يتبنّاها، جاعلًا الآية شاهدًا على مبناه. إلّا أنّ بعض المرويّات نصّت في تفسيرها أنّ دابّة الأرض هذه لها شأنيّة أخرى مختلفة، أقرب إلى ما هو ظاهر في دلالات الآية المباركة[٢].

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) ورد في مصادر التفسير والحديث الشيعيّة ما يفيد أنّ المقصود بدابّة الأرض المذكورة في هذه الآية هو أمير المؤمنين علي عليه السلام، ومورد الكلام هنا مرتبط بمسألة رجعة الأئمّة الأطهار عليهم السلام في آخر الزمان - وقد بسطنا الكلام في مسألة الرجعة في هوامش الفصل الثالث - وأوّلهم أمير المؤمنين علي عليه السلام. ففي تفسير القمي للآية الكريمة نقلٌ «عن أبي عبد الله عليه السلام [أنّه] قال: انتهى رسول الله صلى الله عليه وآله إلى أمير الؤمنين عليه السلام وهو نائم في المسجد قد جمع رملًا ووضع رأسه عليه فحرّكه ثمّ قال: قم يا دابّة الأرض، فقال رجل من أصحابه: يا رسول الله أيسمّي بعضنا بعضًا بهذا الاسم؟ =



ولـذا يمكـن الادّعــاء أنّ مـن الصعـب اعتـبار صـدرا مفسّرًا للقرآن الكريم كمثل العلّامة الطباطبائي. وهـذه من الملاحظات[1] التي أوردهـا الأخير وعلّق عليها بالنسبة إلى تفسيره. إلّا أنّه يمكن الاستفادة في كثير من الأمور التي يذكرها.

= فقال: لا والله ما هو إلّا له خاصّة وهو الدابّة الذي ذكره الله في كتابه فقال: ﴿وَإِذَا وَقَعَ ٱلْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَآبَّةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ ٱلنَّاسَ كَانُواْ بِـَٔايَـٰتِنَا لَا يُوقِنُونَ﴾، ثمّ قال: يا علي إذا كان آخر الزمان أخرجك الله في أحسن صورة ومعك ميسم تسم به أعداءك» [نقلًا عن، **تفسير الميزان**، الجزء ١٥، الصفحتان ٤٠٨ و٤٠٩]، وورد في **الكافي** عن أمير المؤمنين عليه السلام قوله: «ولقد أُعطيتُ الست: علم المنايا والبلايا والوصايا وفصل الخطاب وإني لصاحب الكرات ودولة الدوَل وإنّي لصاحب العصا والمَيْسَم والدابّةُ التي تُكَلِّم الناس» [**أصول الكافي**، باب أنّ الأئمّة عليهم السلام هم أركان الأرض، الحديث ٣، الصفحة ١١٣]، وروي عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «قال رجل لعمار بن ياسر: يا أبا اليقظان آيةٌ في كتاب الله قد أفسدت قلبي وشكّكتني، قال عمار: وأيّ آية هي؟ قال: قول الله ﴿وَإِذَا وَقَعَ ٱلْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَآبَّةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ﴾ الآية، فأيّة دابة هي؟ قال عمار: والله ما أجلس ولا آكل ولا أشرب حتّى أريكها، فجاء عمار مع الرجل إلى أمير المؤمنين صلّى الله عليه وآله وهو يأكل تمرًا وزبدًا، فقال له: يا أبا اليقظان هلمّ، فجلس عمار وأقبل يأكل معه فتعجّب الرجل منه، فلمّا قام عمار قال له الرجل: سبحان الله يا أبا اليقظان حلفت أنّك لا تأكل ولا تشرب ولا تجلس حتّى ترينيها، قال عمار: قد أريتكها إن كنت تعقل» [**تفسير القمّي**، الصفحة ٤٨٩]، وغيرها من الروايات التي تفيد المعنى ذاته. وهو ما أشار المَؤلّف إليه من أنّ الروايات تنحو بتفسير معنى الدابّة التي تخرج من الأرض منحًى آخر. [المحقّق]

(١) يتّبع صدرا منهج عدم نفي ظاهر النصّ، ويعتبر ظواهر النصّ إشارات ورموز إلى أمور ومعاني أعمق. لكنّا نجده يعتبر في تفسيره الآية الكريمة ﴿وَكُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ فَرْدًا﴾، التي أوردها في كتاب **المظاهر الإلهيّة**، أنّها تشير إلى المعنى الروحيّ فقط. وهذه ملاحظة بحاجة إلى تدقيق.



٦. الأصل السادس:

وفيه يتبدّى الرأي الذي به سبيل الوصول إلى النتائج. يقول صدرا: «إنّ اللّه تعالى قد خلق النفس الإنسانيّة بحيث من شأنها تصوير الحقائق في ذاتها»[١]. يعني أنّها ليست منطبعةً، أو تركيبيّةً، تركّب الصورة بأخرى، بل إنّ بإمكان النفس توليد نفس الحقائق التي يمكن أن تكون موجودةً في هذا الوجود، سواء على سبيل المعرفة أو على سبيل الإيجاد. فقد يكون لأصحاب النفوس الطاهرة المقدّسة إمكانيّة أن تولّد نفوسهم ملائكةً يستغفرون للمؤمنين، كالملائكة الموكلة بالاستغفار لزوّار الإمام الحسين عليه سلام اللّه، فقد تكون وليدة نفسه المقدّسة؛ كما وقد تصدر عن نفوس المؤمنين الذين يدعون اللّه في غياهب الليل حقائق تتمثّل في صور حور العين أو الملائكة. يقول: «من شأنها تصوير الحقائق في ذاتها وإنشاء الصور الغائبة عن الحواسّ في عالمها من غير مشاركة المواد»[٢]، فيمكن بذا للإنسان توليد صورة رجل شجاع دون وجود مادّة لذلك، لأنّ نفسه من ذاتها ولّدت هذه الصورة على مستوى الخيال البحت، وأيضًا على مستوى الحقيقة بحسب رأيه.

«وكلّ صورة تصدر عن الفاعل [النفس] لا بواسطة المادّة فحصولها في نفسها عين قيامها بفاعلها»[٣]. ليس الأمر كمثل صورة انطبعت في النفس أو حلّت بها، بل الصور النفسانيّة عناصر مشكّلة لعالم مستقلّ تنتجه النفس. فلكلّ مؤمن جنّة عرض السماوات

---

(١) **مفاتيح الغيب**، الصفحة ٦٨٤.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.



والأرض من بساط حقيقة نفسه وعالمها. إذ حصول الصورة في النفس هو عين قيامها بها ومنها.

«وليس من شرط الحصول الاتّصاف [كالانطباع] والحلول فإنّ صور الموجودات قبل وجودها في المواد القابلة قائمة بذات اللّه»[١]، أي في العلم الأزليّ أو ما يسمّيه العرفاء بعالم الأعيان الثابتة. فلها بذا نحو استقلال عن المادّة، وفي الكلام إشارة إلى أنّ المادّة لا تمثّل حقيقة الأشياء، بل مصدر حقائقها عالم آخر، والمادّة من عوارض هذه الصورة لاتّصال عوارض الصورة الأخرى بها.

«قائمة بذات اللّه من غير اتّصافه بها وحلولها فيه»[٢]. فلا تتّصف الذات بشيء من هذه الصور ولا يحلّ شيء منها في الذات. وهنا كذلك إشارة إلى إمكانيّة وجود صور دون أن تكون منطبعةً بالمادّة، كما في الأعيان الثابتة. وحركة النفس فيما تنفعل وتفعل وتدبّر قواها تشابه تدبير اللّه جلّ وعلا في موجوداته، في عين أنّه واحد. من هنا يفهم الحديث الوارد: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»[٣].

«وإنّ حصولها لفاعلها أوكد من حصولها للقابل»[٤]، أي إنّ حصول الصورة باستقلال عن المادّة أشدّ وأوضح من حصولها حين ارتباطها بالمادّة، ويكمل: «فإذن، للنفس في ذاتها عالم خاصّ بها من الجواهر والأعراض والأجرام الفكليّة والعنصرية، والأنواع

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) **تصنيف غرر الحكم**، الصفحة ٢٣٢، الحديث ٤٦٣٧.

(٤) **مفاتيح الغيب**، الصفحة ٦٨٤.



الجسمانيّة والمجرّدة»[١]. وكلامه الأخير لفكرة مفادها ما اعتبره العلماء من أنّ للعارف إمكانيّة أن يخلق بالهمّة ما يكون له وجود في الخارج، والبعض منهم يعبّر بأنّ اللّه عزّ وجلّ الذي خلق الموجودات بكلمة «كن» قد أعطى للعارف قدرة أن يخلق بعض الحقائق بـ«بسم اللّه الرحمن الرحيم». يقول صدرا: «والعارف يخلق بالهمّة ما يكون له وجود في خارج محل الهمّة، ولكن لا تزال الهمّة يحفظها ولا يؤودها حفظ ما خلقته، فمتى طرأ على العارف غفلة من حفظ ما خلق، عُدم ذلك المخلوق»[٢]، أي إنّ نفس العارف قد تأنس بمثل هذه الموجودات الملكوتيّة طالما كان صاحبها في حال من اليقظة والذكر، فإذا غفل، انعدم ما أولده. وكلٌّ قد أعطاه اللّه بمقدار، أي بحسب رتبته الوجوديّة التي تمكّنه من الإيلاد[٣].

ولا يُستغربنّ تحلّي أهل المعرفة بخاصّيّات كهذه في عالم الدنيا، فالعارف هو من تنقطع نفسه عن حاقّ بدنه فتتجرّد لتتّصل بمصادر التأثير المحيطة بالعالم. وإذا كانت الآخرة كما مرّ محيطةً بالدنيا، ويفيض عنها آثار تتجلّى في عالم الدنيا وتفعل في موجوداتها، فاتّصال العارف بالمصدر يهيّئ له قابليّة التأثير بأنحاء

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) وبهذا السياق يمكن فهم مسائل عقائديّة من قبيل مسألة الولاية التكوينيّة للرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله والأئمّة الأطهار عليهم السلام، إذ هم بما بلغوه من معرفة باللّه وفناء في ذاته سبحانه قد قبضوا على أسرار الموجودات الكونيّة وملكوتها، فبات مهيّأً لذواتهم التصرّف في أركان الكون بإذن من اللّه لهم وتفضّل منه عليهم. [المحقّق]



خاصّة في عالم الدنيا. ومنه استجابة اللّه دعاء الإنسان المؤمن لأخيه الفقير بالغنى، فيتكفّل الباري عزّ وجلّ برزقه عبر إيكال عبدٍ من عبيده ليعيله، فيكون السبب في كفايته. لكن ينبغي التنبيه هنا من الظنّ بأنّ للعارف أن يحقّق، بما فرضناه له من خاصّيّة، كلّ رغباته الدنيويّة، إذ أصل التفكير بتحقيق مصالح النفس الدنيويّة يُخرج الإنسان من دائرة العرفان الحقيقيّ، بل ويُخشى على مثله الخروج من دائرة الإيمان بالمعنى الأخصّ.

إلّا أنّ الأمر نفسه يكون، بحسب كلام صدرا، «لعامّة الناس في الآخرة لخروجهم عن غبار هذه النشأة الطبيعية، إلّا أنّ السعداء لصفاء قلوبهم وحسن أخلاقهم يكون قرينهم في الآخرة الصور الجنانيّة من الحور والقصور [...] أمّا الأشقياء فلخبث بواطنهم ورداءة أخلاقهم وكدورة ذواتهم، يكون ما حضرهم في القيامة النار السموم والحميم [...] وكما أنّ الأعمال مستتبعة للملكات في الدنيا بوجه، فالملكات مستلزمة للأعمال في الآخرة بوجه. وما يحصل في دار المعاد من الصور أشد تأثيرًا للعباد»[1].

قد علمت أنّ المرابطة على عمل تكوّن في النفس ملكةً خاصّةً تتسانخ مع صفة ذلك العمل، كمثل المواظبة على ذكر معيّن يولّد في النفس نحوًا خاصًّا من الملكات. ولا اعتبار في المقام للإكثار من الأعمال مع عدم المواظبة، كمن تنتابه حال من الخشوع فتراه يكثر صلاته ودعاءه ومناجاته، ثمّ يغفل بعد زوال الحال عنه فلا يكون منه شيء من تلك الأعمال، بل الملاك في المسألة العزم على مداومة

---

(١) المصدر نفسه.

العمل دون انقطاع، والحرص على التمكّن من الأحـوال الموهوبة لتصبح مقامات.

ثمّ في عالم الآخرة تنشأ عن هذه الملكات النفسانيّة أحوال النفس وشؤونها، فمن كان باطنه ذاكرًا تجلّى الذكر في كلّ بعد من أبعاد وجـوده وتملّكت واقعه حال من الذكر المستمر، حتّى ولو انقطع ذكر لسانه. ثمّ إنّ هذه الأحوال التي تعتري النفس، فيها من مظاهر السعادة واللذّة ما لا يقاس به أيّ من ملذّات الدنيا، فمن يبلغ حقيقة شرب الماء الطهور لا يدير وجهه للوضيع من مشارب عالم الدنيا.

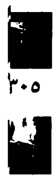
وفي استجماع للأفكار الواردة نعيد نصّ الأصل السادس:

«إنّ اللّه تعالى قد خلق النفس الإنسانيّة بحيث من شأنها تصوير الحقائق في ذاتها، وإنشاء الصور الغائبة عن الحواس في عالمها من غير مشاركة المواد، وكلّ صورة تصدر عن الفاعل لا بواسطة المادّة فحصولها في نفسها عين قيامها بفاعلها وحصولها له، وليس من شرط الحصول الاتّصاف والحلول، فإنّ صور الموجودات قبل وجودها في المواد القابلة قائمة بذات اللّه من غير اتّصافه بها وحلولها فيه، وإنّ حصولها لفاعلها أوكد من حصولها للقابل. فإذن، للنفس في ذاتها عالم خاصّ بها من الجواهر والأعراض والأجرام الفلكيّة والعنصريّة والأنواع الجسمانيّة والمجرّدة»[١].

إنّ للنفس الإنسانيّة بحسب طبيعتها القدرة على خلق الصور

---

(١) **مفاتيح الغيب**، الصفحة ٦٨٤.



بمقادير وأحكام وأشكال، بحيث تأخذ الصورة شكلًا وحجمًا خاصًّا بها، ويصبح لكلّ صورة حيّزها الخاصّ الذي قد لا تشاركها فيه صورة أخرى، لكونها وليدة هذه النفس بالذات. ولا يقتضي ذلك - بحسب قوله - وجود الموادّ القابلة التي تنفعل وتتأثّر بالصورة، لأنّ المادّة ذات الطبيعة المبهمة حين تعرض لها صورة خاصّة فإنّها تقوّمها، لتتشكّل بذلك هويّتها الثابتة. فالهويّة في واقع الأمر نتاج الصورة المتولّدة مع المادّة القابلة. وبخصوص ما يتعرّض له الملّا صدرا هنا، فإنّه يعتبر أنّ للنفس قدرة إطلاق هذه الصور من دون اشتراط وجود مادّة قابلة، ما يأخذنا إلى ساحة المجرّدات. لكن هل الصورة هذه هي عين الصورة التي كانت مع تلك المادّة؟

هي بنحو ما عينها، بحيث لو رآها المشاهد لعرفها، لكنّها بنحو آخر تنتمي إلى عالم مختلف. فالنفس - بحسب عالمها في نشأة أخرى مختلفة عن هذه النشأة الدنيا - تولّد الصور التي تكون ذوات شؤون مختلفة أيضًا، لا من حيث غناها عن المادّة وحسب، بل في كلّ ما يتعلّق بها من شؤون وجودها وأنحاء آثارها وتفاعلها مع عالمها.

ثمّ إنّا في العادة نبحث عن الأثر. فإذا عرفنا من ناحية ثانية أنّ هذه الهويّة التي كانت في الدنيا - فيما أعطته النفس من صور - هي عينها الهويّة الموجودة في النشأة الآخرة. يأتي السؤال الآتي:

هل للصور التي تكون خارج إطار المادّة نحو من التأثير أو التأثّر في الألم أو السعادة، والراحة أو الفرح؟ بمعنى آخر: هل لها انفعالات حسّيّة؟

النصّ القرآني حاكم معياريّ في منهج صدرا، كما عرفت، لكنّه





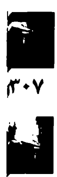
لا يجافي في حال طريق البرهان العقليّ. فيقول في جواب سؤالنا إنّ هذه الحقائق، بحسب البرهان، قائمة أصلًا في النفس، وقيامها فيها قيام حقيقيّ، فهي بالتالي أكثر تأثيرًا في النفس حال تجرّدها منها حال تعلّقها بالمادّة، ذاك أنّ المادّة تشكّل عائقًا للنفس عن إدراك حقيقة ألمها أو سعادتها الحقيقيّين، والتجرّد إنّما هو كسر لعوائق المادّة هذه، فإذا انتهت العوائق خلت النفس لأحاسيسها على حقيقتها. وما أقرب حالها من حال المريض الذي يؤنسه وجود أحبّته حوله فينسى بهم أوجاعه، فإذا جنّ عليه الليل وخلا لنفسه وجد شديد ألمها وذاق طعم مرارتها. فالإنسان حين ذهوله عن أحوال نفسه قد تغيب عنها مدارك حسّه، ولكنّها تسترجع فاعليّتها في أحاسيسه حين الالتفات إليها. والنفس حالها هذا مع أحاسيسها فإنّها في عالم المادّة تذهل، بسبب تعلّقها هذا، عن كثير من تلك الأحاسيس، أمّا مع إزالة العوائق فإنّها تخلو لتدرك حقائقها التي هي منشأ سعادتها أو تعاستها، فيتحوّل الألم المادّيّ ألمًا حقيقيًّا، والسعادة المادّيّة سعادةً حقيقيّةً.

ولهذا نلحظ في القرآن الكريم أن تعبير العذاب يكون بالأليم[١]، لأنّ النفس تتلمّس بنحو فعليّ حقيقة ما هي عليه من عذاب.

ولا يفوتنا هنا اللفت إلى ما أورده العرفاء من أنّ استجماع الإنسان الهمّة يوجِد عالمًا من الحقائق خاصّ به - كما ذكرنا سابقًا - بل قد يوجد حقائق خارجيّة، ولكنّ لذلك شروطًا خاصّةً لا يتمّ

---

(١) وُصف عذاب الآخرة في القرآن الكريم بالأليم في ما يزيد على الأربعين موضعًا، وفي ذلك عبرة بالغة تستوقف ذا البصر، ولعلّ من دقيق البيان ما أوضحه المؤلّف في الإشارة التي قدّمها أعلاه. [المحقّق]



الأمر دونها. فلا بدّ من تحقّق المعرفة الكاملة مصحوبةً باستجماع للهمّة على مستوى يولّد فيها القدرة، كما واستيفاء مقام خاصّ من الولاية يسلّطه على هذه الأفعال بحسب المقتضى. وقد أشار البارئ سبحانه إلى كثير من ذلك في كتابه الكريم في إخباره عن معاجز الأنبياء من مثل إحياء الموتى وإبراء الأكمه.

يقول الملّا صدرا إنّ هذا الأمر يحصل مع أصحاب الكرامات في هذه الدنيا، لكنّ هذه النتيجة بعينها تصبح عند كلّ أحد من الناس حين الانتقال إلى عالم الآخرة، إنّ الأمور كلها ستتكشّف فيعاين المرء حقيقة السعادة أو الشقاء على ما هما عليه، عند توليد النفس لعالمها الخاصّ بها.

ذكرنا فيما سبق أن عمل الإنسان في الدنيا هو الذي يولّد الهيئة الراسخة في النفس (أي الملكة) عبر التكرار والمداومة، لكنّ المسألة مختلفة في العالم الآخر، لأن الملكات التي تكوّنت - سواء كانت خيّرة أو سيّئة - فحصّلناها بما عملته أيدينا، ورسخت في نفوسنا، هي التي تتجسّم في الآخرة. وهي على مستويات، فبعضها يمكن تطهيره وإزالته، والآخر لا يمكن فيه ذلك. ولا ريب أنّ الملكات الخيّرة تثبت لانسجامها مع أصل النظام الوجوديّ الذي وضعه الباري عزّ وجلّ. أمّا الملكات السيّئة، والتي هي عبارة عن ما هو خلاف النظام الوجوديّ الناتجة عن التخلّي عنه، فهي التي يجري عليها حكم التغير والتبدّل إنّ أمكن ذلك. وقد نرى في النموذج الحيّ أنّ للعارف إمكانيّة أن يتفاعل مع ملكات الخير الموجودة فيه في نشأته الدنيا، وإنّ هذا الحال هو الذي سيكون عليه كلّ أحد من الناس في النشأة الآخرة.



ومعنى ذلك أنّ وضع السعادة أو الشقاء، وقل وضع العيش في الجنة أو في النار إنّ شئت، قائم الآن. وكلٌ منّا هو الآن في جنّته الخاصّة أو في ناره الخاصّة، ولكنّنا غافلون عن ذلك لتعلّقنا بعالم الطبيعة. لذلك كانت الغاية الأساس في طروحات السير والسلوك التجرّدَ عن تعلّقات الدنيا لإزالة المعوّقات عن عيش الحقيقة. وقد ذكر بعض أهل التصوّف ما مفاده أنّ الملوك لو عرفوا ما نحن عليه من السعادة لقاتلونا، مع أنّ بعضهم كان يعيش في الصحاري والبراري.

والنتيجة التي يريد الملّا صدرا إيصالنا إليها يعلنها فيما يلي:

«إنّ المُعاد في المعاد هذا الشخص بعينه نفسًا وبدنًا، وإنّ تبدّل خصوصيّات البدن من المقدار والوضع وغيرهما لا يقدح في بقاء شخصيّته كما عرفت»[١].

هذا التبدّل في المقادير لا يقدح ببقاء الشخصيّة لسببين:

١. أنّ حال البدن هو بالأصل التبدّل وعدم الثبات.

٢. أنّ الوضع والمقدار هي من الأعراض، أي من توابع الذات، وليست هي جوهر الشخص.

يقول:

«فلا عبرة بتبدّل المادّة البدنيّة بعد انحفاظ الصورة النفسانيّة وكذا الحال في تشخّص كلّ عضو كالإصبع»[٢].

---

(١) **مفاتيح الغيب**، الصفحة ٦٨٥.

(٢) المصدر نفسه.

ليس فقط عامّة البدن، بل الإصبع والعين وكلّ الأعضاء هي نفسها رغم تغير المقدار والوضع، فلا عبرة بذلك والسبب:

«إذ له اعتباران»، أي للعضو المفترض اعتباران: الاعتبار الأوّل هو «اعتبار كونه عضوًا مخصوصًا لزيد، وآلة مخصوصة لنفسه»، والثاني هو «اعتبار كونه في ذاته جسمًا من الأجسام، واسم الإصبع واقع عليه بذلك الاعتبار. فتعيّنه بالاعتبار الأوّل باقٍ ما دامت النفس تتصرّف فيه وتحفظ مزاجه وتستعمله وتقلّبه كيف تشاء»، أي طالما أنّ النفس التي هي الأصل على علاقة بهذا البدن، فستبقى نسبة الإصبع لزيد صحيحةً مهما تغيّرت مقاديره، «وتعينّه بالاعتبار الثاني زائل لأجل الاستحالات الواقعة فيه»[1]، فإنّ العضو لا ينفصل في نسبته الحقيقيّة عن جسم صاحبه فلا يلحظ جسمًا من الأجسام، ثمّ إنّ حقيقة الجسميّة فيه إنّما هي متعلّقة بكونه عضوًا لإنسان حيّ وجزءًا من جسمه.

ولذلك، فالتأويل الدينيّ الفلسفيّ يتيح للمسلم التعاطي مع أحاديث النبيّ صلى الله عليه وآله المشيرة إلى مسألة تجسّم الأعمال وانقلاب صور بعض أصناف الفجّار قردةً وخنازير وما إليه من التشابيه، التعاطي معها بمقبوليّة تامّة، مع التأكيد على أنّ ذلك التبدّل في حال الجسم لا يؤثّر في الهويّة، لأنّ النفس التي تتصرّف بالبدن وبسببها ينسب البدن لشخص صاحبه ما زالت موجودةً بعينها، والحالة الجديدة الواقعة ليست إلّا نعتًا جديدًا لحال الشخص. وقد كثرت فيما سبق الإشارات إلى ذلك.

---

(١) المصدر نفسه.



«فجوهرية العبد في الدنيا والآخرة وروحه باقية مع تبدّل الصور عليه من غير تناسخ»، وهو ما يسمّى بتبدّل الأمثال أو تعاقب الصور، لكنّه ليس بالتناسخ الذي يعني حلول نفس في بدن ملكيّ جديد. «وكلّ ما ينشأ من العمل الذي كان يعمله في الدنيا والآخرة يعطي لقالبه جزاء ذلك في الآخرة ﴿إِنَّ فِي هَٰذَا لَبَلَٰغًا لِّقَوْمٍ عَٰبِدِينَ﴾[١]. وحاصل هذا البرهان على حشر الأبدان أنّ النفوس الإنسانيّة باقية بعد موت هذا البدن الطبيعيّ كما مرّ، وليس للمتوسّطين درجة الارتقاء إلى عالم المفارقات العقليّة ولا التعلّق بأبدان عنصريّة بالتناسخ»[٢].

هنا يريد القول إنّ هناك ثلاث مستويات من الوجود:

مستوى عالم الطبيعة والارتباط بها؛ ومستوى عالم المفارقات الذي هو التجرّد التامّ ولا يمتّ لعالم الطبيعة بصلة؛ وعالم متوسّط يمكن تسميته بالعالم البرزخيّ[٣] ينتمي بوجه إلى عالم المعقولات، وبوجه آخر إلى عالم الطبيعة.

فمن كان متوسّطًا لا يفارق عالم المادّة تمامًا، بل هو على اتّصال بعالم البدن ولا يمكن له العيش في عالم الروح التامّ بسبب ذلك الاتصال.

«ولا بالأجرام الفلكيّة»[٤] وهو ردّ على القائلين بالتناسخ، حيث يعتبرون أنّ نفس الميّت تذهب إلى جرم فلكيّ بعد مرورها بمراحل

---

(١) سورة **الأنبياء**، الآية ١٠٦.

(٢) المصدر نفسه، الصفحتان ٦٨٥ و٦٨٦.

(٣) ليس المقصود به عالم البرزخ الذي يأتي بعد الموت مباشرة.

(٤) المصدر نفسه.





عديدة، وهذا الجرم عبارة عن نفس فلكيّة لها نحو من العلاقة مع الدنيا.

«على أحد من الوجهين اللذين أبطلناهما»، وقد فصّل مليًّا هذه المسألة في كتابه **الأسفار الأربعة**[١]، «ولا التعطيل المحض فلا محالة يكون لها وجود، لا في هذا العالم المادّيّ، ولا في عالم التجرّد المحض، فهي موجودة في عالم متوسّط بين التجسّم المادّيّ والتجرّد العقليّ»[٢].

كلمة ختام

يمكن في ختام المبحث استنتاج النقاط التالية:

١. إنّ ملّا صدرا يعتبر وجود معادين: معاد روحانيّ، هو للمقرّبين، والكلام عنه مقتضب جدًّا، ومعاد جسمانيّ فيه يقع الثواب والعقاب لهذا البدن بعينه، لكن بتأويل دينيّ فلسفيّ. فحال البدن، كبدن، في تبدّلات دائمة، وتغيّر شكله ومقداره أمر طبيعيّ، والجزاء إنّما يتعلّق بالنفس لأنّها تمثّل هويّة الإنسان الحقيقيّة.

٢. كلّ ما ورد إلينا من شؤون عالم المعاد، من الموت والقبر والبرزخ والقيامة والبعث والحشر، متّصل بشكل مباشر

---

(١) التفصيل المذكور أعلاه وارد من الجزء السادس من النسخة المعتمدة لدينا لكتاب **الأسفار**، الباب الحادي عشر، الصفحة ٥٨٦ وما بعدها. [المحقّق]

(٢) **مفاتيح الغيب**، الصفحة ٦٨٦.

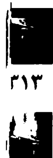


بعالمنا. ولذا فإنّ كلّ كلام عن البحث في شؤونه بأنّه غير ضروريّ أو من باب الترف الفكريّ كلام عارٍ عن الدقّة، بل مؤدّى هذا التفكير الغفلة عن المصير المحتوم، لأنّ لمثل هذه المباحث ارتباط وثيق بموضوع معرفة النفس، على ما هو عليه من الأهمّيّة إذ حثّت الأحاديث الشريفة على سبر أغواره واكتشاف أسراره، ذلك أنّ كلّ ما يتّصل بمباحث المعاد على حقيقته هو مرتبط بشكل مباشر بمعرفة النفس، كونها المعرفة التي تحصّل لها حالاتها اللائقة بها.

ومن هنا كان التوجيه إلى عدم ذمّ الدنيا بما هي، بل الذمّ ينال فقط التعلّق بها دون لحاظ موقعيّتها ومآلات الوجود فيها[١]، فيجب بذلك على المؤمن أن يعيش واقعه الدنيويّ بكلّ أبعاده شرط عدم الغفلة عن ما لهذا الواقع من تعلّقات ومستتبعات، وأهمّها الارتباط بالآخرة. فيفهم انطلاقًا من قراءة واقعه المراحل والنشآت الأخرويّة

---

(١) ورد عن أمير المؤمنين عَلَيهِ السَّلَامُ قوله عند سماعه رجلًا يذمّ الدنيا: «أيّها الذامّ للدنيا المغترّ بغرورها المخدوع بأباطيلها، أتغترّ بالدنيا ثمّ تذمّها؟ أنت المتجرِّم عليها أم هي المتجرِّمة عليك؟ متى استَهوَتكَ أم متى غرّتك؟»، إلى أن قال «إنّ الدنيا دار صِدقٍ لِمَن صَدَقَها ودار عافية لمن فهم عنها ودار غِنًى لمن تزوّد منها ودار موعظة لمن اتّعظ بها، مسجد أحبّاء اللّه ومصلّى ملائكة اللّه ومهبط وحي اللّه ومتجر أولياء اللّه، اكتسبوا فيها الرحمة وربحوا فيها الجنّة، فمن ذا يذمّها وقد آذنت ببينها ونادت بفراقها ونعت نفسها وأهلها فمثّلَت لهم ببلائها البلاء، وشوّقتهم بسرورها إلى السرور، راحت بعافية وابتكرت بفجيعة ترغيبًا وترهيبًا وتخويفًا وتحذيرًا، فذمّها رجال غداة الندامة وحمدها آخرون يوم القيامة، ذكّرتهم الدنيا فتذكّروا وحدّثتهم فصدّقوا ووعظتهم فاتّعظوا» [**نهج البلاغة**، الصفحة ٧٦٦]. [المحقّق]



عبر التأويل الدينيّ الفلسفيّ.

فحين الكلام عن الصراط المستقيم وعلاقته بجهنّم، نجد من مجموع الروايات والبراهين المتعلّقة بالنفس أنّ هذا الصراط هو صراط تولّي النفس لحقيقة الوليّ الأعظم الذي أراده الباري عزّ وجلّ هدايةً للعالمين، وهو حقيقة الولاية التامّة المطلقة المتحقّق في الوجود القدسيّ لمحمّد وآل بيته الأطهار عليهم أفضل الصلاة والسلام، وقد علمت قول النبيّ صلّى الله عليه وآله لعليّ عليه السلام: «يا عليّ أنت الصراط المستقيم»[1]، أي إنّ ولايتك هي الصراط المستقيم. ولهذا تأثير كبير في حقيقة إيماننا. ومعنى الآية السابقة أنّ النفس بذاتها يمكن أن تخلق نارها الخاصّة، ولذلك كان جواب الإمام المعصوم عن إمكانيّة ورودهم عليهم السلام عليها: «ولكن أطفأناها»؛ أي إنّ أصل وجودها في حقائق نفوسهم باطل، ولا وجود فيها إلّا للخير، فنفوسهم جنّة كلّها ورضوان كلّها. وحينها نعلم أنّ النفس هي مكمن الخطر الذي يمكن لنا تجاوزه عبر التأسّي بمحمد وآله عليهم السلام، التأسّي الحذر الذي لا مبالغة فيه ولا نقيصة، بل كما يريدون هم.

---

(١) ورد في المرويّ أنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله قال لأمير المؤمنين علي عليه السلام: «يا علي أنت حجّة الله وأنت باب الله وأنت الطريق إلى الله وأنت النبأ العظيم وأنت الصراط المستقيم وأنت المثل الأعلى». انظر، **عيون أخبار الرضا**، الجزء ٢، الصفحة ٩. [المحقّق]



كلمة موجزة في مبتغى المبحث

من أهمّ ما يمكن استفادته ممّا تقدّم في فصول المبحث السالفة أنّ تجرّد النفس يرفع كلّ العوائق الحائلة دون معرفتها حقيقتها وشأنيّتها. ومن هنا يمكن فهم حال الذي يتمثّل له القرآن الكريم في الآخرة - كما في الأحاديث الشريفة - ويخاطبه بالقول: اقرأ وارقَ، فأنت على خير[1]. فذلك منشأه تعلّقه في حياته بآيات كتاب اللّه، واتّحاد معانيها بحقيقة نفسه، بأن أضحت تحاكي وجوده كملاك حارس. فإنّه إذ يقرأ كتاب نفسه يرقى في إدراك معانيه.

وإنّ خير تعلّق العبد التعلّق بآيات كتاب الوجود الباهرات الكاشفات، ليحيا نعيم قرآن اللّه الناطق، وذلك بالتعلّق بحبل ولاية محمّد وآله صلوات اللّه عليهم أجمعين، بحيث يحيون في نفسه في كلّ حركة وسكنة، وتتفاعل نفسه بشوارق إلهامات نفوسهم القدسيّة، فيكون التعلّق بها تعلّقًا بحبل اللّه المتين وثباتًا على صراطه المستقيم.

وإنّك إذ تتولّى أصحاب العصمة من آل البيت الرسول فلا بدّ لصدق ولايتك من انتماء حقيقيّ لهم، واستشعار عاطفيّ وجدانيّ لأفراحهم ومصائبهم، فتفرح لفرحهم وتحزن لحزنهم، وتشاركهم

---

(١) ورد عن الإمام زين العابدين (ع) قوله: «عليك بالقرآن، فإن اللّه خلق الجنّة بيده، لبنة من ذهب ولبنة من فضّة، جعل ملاطها المسك، وترابها الزعفران، وحصباءها اللؤلؤ، وجعل درجاتها على قدر آيات القرآن، فمن قرأ القرآن قال له إقرأ وارقَ، ومن دخل منهم الجنّة لم يكن في الجنّة أعلى درجةً منه ما خلا النبيّون والصدّيقون». **مستدرك الوسائل**، الجزء ٤، الصفحة ٢٥٦. [المحقّق]





آلامهم ومصائبهم وتحيي أمرهم وتعظّم شعائرهم ﴿فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى ٱلْقُلُوبِ﴾[١]، فلا يهون عليك بحالٍ واقع ظلاماتهم التي امتدّت منذ تاريخ حياتهم وحتّى أيّامنا هذه، ولا ينسيك شيء من دواهي دهرك مصائب مولاتك الزهراء روحي فداها إذ تفقد والدها ويحيطها بعد موته من الظلم والطغيان ما يعظم على اللسان وصفه، ولا حال إمامك تخذله الأمّة وتجتمع على حربه ويُقتل في محراب صلاته مغدورًا، ولا شيء ممّا حلّ بذريّتهم الأطهار من المصائب والبلايا، فيكون حالك لذكر مصائبهم كحال المفجوع المصاب بأهله وتتمثّل ذاتك واقع «بأبي أنت وأمي» وواقع «إنّي سلم لمن سالمكم وحرب لمن حاربكم».

فهل نستطيع الدخول إلى حرمة تلك المشاعر الخاصّة والمقدّسة لآل بيت العصمة؟

هل نستطيع عيش لحظة الانكسار الروحيّ والنفسيّ والقلبيّ في مأساة نبيّنا الأعظم وأئمّتنا الكرام؟

هل في قلوبنا مساحة حبّ وولاء لكلّ واحد من المعصومين الأربع عشر؟

هذا المستوى من التولّي هو المطلوب لبلوغ ما ذكرنا من نعيم النفس وحسن حالها، مستوى التولّي العقليّ المعرفيّ والقلبيّ الوجدانيّ في آن معًا. ذاك أنّ حقيقة هذا الأمر تكمن في معانيه الوجدانيّة، من حبّ وولاء وعلاقة حميمة معهم صلوات اللّه عليهم

---

(١) سورة **الحجّ**، الآية ٣٢.





أجمعين، حاله حال البذرة في نفوسنا، نزرعها الآن فتنمو وتكبر مع الأيام. فإذا حانت لحظة الموت وما يليها من مواقف، وانكشفت حقائق النفوس، برزت مولاتنا الزهراء وبنوها، الماثلة وإيّاهم في قلوبنا ونفوسنا، وظهرت جليًّا ثمار كلّ ما نما وكبر فيها. هذه هي الشهادة لكلّ موال محبّ لهم.

لذلك، فغاية ما نرومه من بحثنا حثّ المؤمنين على تولّيهم والسعي لركوب سفينتهم، والدعاء لأنفسنا بأنّ نوفّق لذلك وهو الفوز العظيم، بأنّ تصير علاقتنا بهم أمرًا حيًّا فينا، يحيا ويعيش وينمو ويكبر، حتّى نلقى وجه ربّنا سبحانه فيكون حبّهم نورًا يمشي بين أيدينا وعن جنوبنا، ينير لنا درب الصراط الذي أراده رسول اللّه محمّد أزكى صلوات اللّه وسلامه عليه بنور حبّهم ومودّتهم.

وإذا كانت الأنفس تحيا بحياة حبّهم، بقيت حيّةً خالدةً بين يدي ربّها[1].

---

(١) واللّهَ سبحانه أحمد أن وفّقني لإتمام هذا العمل، مع قلّة الزاد وثقل الظهر بالمعاصي والآفات، سائلًا إيّاه أن يُحلّه محلّ القبول، وأن يكتبه في سجلّ الخدمة لنهج الأئمّة الأطهار وسيّدهم النبيّ الرسول، وأن يصفح عن جهلي وجرمي بحقّهم وكرامتهم، وأن يجعلني وجيهًا عنده يوم الحساب بهم، إنّ ربّي سميع مجيب يقبل القليل. [المحقّق]



لائحة المصادر والمراجع

- **القرآن الكريم**.
- أبو الفضل علي الطبرسي، **مشكاة الأنوار في غرر الأخبار**، تحقيق مهدي هوشمند (قم: دار الحديث، الطبعة ١، ١٤١٨هـ.).
- أبو علي الحسين بن عبد اللّه (ابن سينا)، **الإشارات والتنبيهات**، شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، الطبعة ٢).
- أبو علي الحسين بن عبد اللّه (ابن سينا)، **الإلهيّات من كتاب الشفاء**، تحقيق حسن حسن زاده آملي (قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامى حوزة علمية قم، ١٤١٨هـ.).
- أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي، **الاحتجاج** (قم: انتشارات الشريف الرضي).
- أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر).
- محمد صالح المازندراني، **شرح أصول الكافي**، تحقيق أبو الحسن الشعراني، ضبط علي عاشور (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٠).



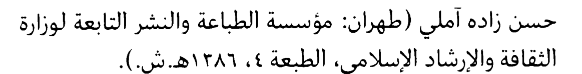
- أمين طليع، **التقمّص** (بيروت: عويدات للنشر والطباعة، الطبعة ١، ١٩٨٠).
- جعفر السبحاني، **الإلهيّات على هدى الكتاب والسنّة والعقل**، تقرير حسن محمد مكي العاملي (قم: مؤسسة الإمام الصادق (ع)، الطبعة ٧، ١٤٣٠هـ.).
- جعفر سجادي، **قاموس المصطلحات الفلسفيّة عند صدر المتألّهين**، ترجمة علي الحاج حسن (بيروت: دار المعارف الحكمية، الطبعة ١، ٢٠٠٦).
- حسن القبانجي، **مسند الإمام علي (ع)**، تحقيق طاهر السلامي (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة ١، ٢٠٠٠).
- حسن المصطفوي، **التحقيق في كلمات القرآن الكريم** (طهران: مركز نشر آثار العلامة المصطفوي، الطبعة ١).
- حسن بدران، **رسالة الولاية: في بيان معنى الولاية بحسب الحقيقة** (بيروت: دار المعارف الحكمية، الطبعة ١، ٢٠١٥).
- الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر (العلّامة الحلي)، **الباب الحادي عشر للعلّامة الحلي (مع شرحَيه النافع يوم الحشر لمقداد بن عبد الله السيوري ومفتاح الباب لأبي الفتح بن مخدوم الحسيني)**، تحقيق وتقديم مهدي محقق (مشهد: مؤسسه جاپ وانتشارات آستان قدس رضوى، ١٣٦٨هـ.ش.).
- الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر (العلّامة الحلي)، **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد** (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة ١، ١٩٨٨).
- الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر (العلّامة الحلي)، **مناهج**

اليقين في أصول الدين (طهران: دار الأسوة، ١٤١٥هـ.).

- حسن حسن زاده الآملي، **سرح العيون في شرح العيون** (قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامى حوزة علمية قم، الطبعة ١، ١٤٢١هـ.).
- حسين بن محمد تقي النوري الطبرسي (المحدّث النوري)، **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، تحقيق مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث (قم: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، الطبعة ٣، ١٩٩١).
- الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن** (مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز).
- روح اللّه الموسوي الخميني، **الأربعون حديثًا**، ترجمة محمد الغروي (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، الطبعة ٧، ٢٠٠٣).
- روح اللّه الموسوي الخميني، **سرّ الصلاة (صلاة العارفين)**، ترجمة وتعليق أحمد الفهري (بيروت: دار التعارف للمطبوعات).
- سعاد الحكيم، **المعجم الصوفي: الحكمة في حدود الكلمة** (بيروت: دندرة للطباعة والنشر، الطبعة ١، ١٩٨١).
- سمير خير الدين، **القواعد المنطقيّة (دروس بيانيّة في شرح المنطق وتطبيقاته)** (بيروت: دار المعارف الحكمية، الطبعة ١، ٢٠٠٦).
- شاذان بن جبرئيل القمي، **الروضة في فضائل أمير المؤمنين**، تحقيق علي الشكرجي (قم: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، الطبعة ١، ١٤٢٣هـ.).
- صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي (صدر المتألّهين)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة**، تصحيح وتعليق حسن







حسن زاده آملي (طهران: مؤسسة الطباعة والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، الطبعة ٤، ١٣٨٦هـ.ش.).

- صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي (صدر المتألّهين)، **المظاهر الإلهيّة**، تحقيق جلال الدين الآشتياني (قم: مؤسسة بوستان كتاب، الطبعة ٣).

- صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي (صدر المتألّهين)، **شرح الأصول من الكافي**، تحقيق وتصحيح محسن عقيل (بيروت: دار المحجة البيضاء، الطبعة ١، ٢٠١١).

- صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي (صدر المتألّهين)، **مفاتيح الغيب**، مع تعليقات للمولى علي النوري، تقديم محمد خواجوي (بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، الطبعة ٣، ٢٠٠٢).

- عبد اللّه الجوادي الآملي، **المعاد والقيامة في القرآن**، ترجمة دار الصفوة (بيروت: دار الصفوة، الطبعة ١، ١٩٩٤).

- علي بن إبراهيم القمي، **تفسير القمّي** (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة ١، ٢٠٠٧).

- علي بن عيسى بن أبي الفتح الإربلي، **كشف الغمّة في معرفة الأئمّة** (بيروت: دار الأضواء، الطبعة ٢، ١٩٨٥).

- قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلامية (إعداد)، **شرح المصطلحات الكلاميّة** (مشهد: مجمع البحوث الإسلاميّة، الطبعة ١، ١٤١٥هـ.).

- مجمع اللغة العربيّة - مصر (إعداد)، **المعجم الوسيط**، إشراف شعبان عبد العاطي عطية وأحمد حامد حسين وجمال مراد حلمي وعبد العزيز النجار (مصر: مكتبة الشروق الدوليّة، الطبعة

٤، ٢٠٠٤).

- محمد الخامنئي، **الملّا صدرا والحكمة المتعالية**، تعريب حيدر نجف (طهران: انتشارات بنياد حكمت اسلامى صدرا، الطبعة ١، ٢٠٠٧).

- محمد الريشهري، **ميزان الحكمة** (بيروت: دار الحديث للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة ١، ٢٠٠١).

- محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار**، تحقيق مؤسسة إحياء الكتب الإسلامية (قم: انتشارات نوروحى-چاپخانه دفتر تبليغات، الطبعة ١، ١٤٣٠هـ).

- محمد بن الحسن (الحر العاملي)، **تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، تحقيق مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث (قم: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث).

- محمد بن الحسن الطوسي (الشيخ الطوسي)، **الرسائل العشر** (قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة ٢، ١٤١٤هـ).

- محمد بن الحسين الموسوي (الشريف الرضي)، **نهج البلاغة**، إعداد وشرح عباس علي الموسوي (بيروت: مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة ٤، ٢٠١١).

- محمد بن علي بن إبراهيم الأحسائي (ابن أبي جمهور)، **عوالي اللئالي [اللآلي] العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة**، تحقيق آقا مجتبى العراقي (قم: مطبعة سيّد الشهداء، الطبعة ١، ١٩٨٣).

- محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، **الاعتقادات**، تحقيق عصام عبد السيد (قم: المؤتمر العالمي



لألفيّة الشيخ المفيد، الطبعة ١، ١٤١٣هـ.).

- محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، **عيون أخبار الرضا** (قم: انتشارات الشريف الرضي، الطبعة ١، ١٣٧٨هـ.ش.).

- محمد بن محمد بن النعمان البغدادي (الشيخ المفيد)، **المسائل السرويّة**، تحقيق صائب عبد الحميد (قم: المؤتمر العالمي لألفيّة الشيخ المفيد، الطبعة ١، ١٤١٣هـ.).

- محمد بن محمد بن النعمان البغدادي (الشيخ المفيد)، **أوائل المقالات**، تحقيق إبراهيم الأنصاري (قم: المؤتمر العالمي لألفيّة الشيخ المفيد، الطبعة ١، ١٤١٣هـ.).

- محمد بن محمد بن النعمان البغدادي (الشيخ المفيد)، **تصحيح اعتقادات الإماميّة**، تحقيق حسين دركاهي (قم: المؤتمر العالمي لألفيّة الشيخ المفيد، الطبعة ١، ١٤١٣هـ.).

- محمد بن يعقوب بن إسحق الكليني، **أصول الكافي (ويليه الروضة)** (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة ١، ٢٠٠٥).

- محمد بن يعقوب بن إسحق الكليني، **فروع الكافي**(بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة ١، ٢٠٠٥).

- محمد تقي المدرسي، **التشريع الإسلاميّ: مناهجه ومقاصده** (انتشارات المدرسي، الطبعة ١، ١٤١٣ - ١٤١٧هـ.).

- محمد حسين الطباطبائي، **الرسائل التوحيدية** (بيروت: مؤسسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩١).

- محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، تصحيح وإشراف حسين الأعلمي (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات،

الطبعة ١، ١٩٩٧).

- محمد حسين الطباطبائي، **بداية الحكمة**، تصحيح وتعليق عباس علي الزارعي السبزواري (قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة ٢٨، ١٤٣٣هـ.).
- محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، تصحيح وتعليق عباس علي الزارعي السبزواري (قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة ٤، ١٤٢٨هـ.).
- محمد رضا المظفّر، **المنطق** (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، الطبعة ٣، ٢٠٠٦).
- محمد مهدي النراقي، **جامع السعادات** (قم: انتشارات اسماعيليان، الطبعة ٧، ١٤٢٨هـ.).
- مرتضى المطهّري، **شرح المنظومة**، ترجمة عمّار أبو رغيف (مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، الطبعة ١، ١٤١٧هـ.).
- مركز الأبحاث والدراسات الإسلاميّة (إعداد)، **تصنيف غرر الحكم ودرر الكلم** (قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامى حوزة علمية قم، الطبعة ٢، ١٤٣٠هـ.).
- مؤيّد الدين الجندي، **شرح فصوص الحكم**، تصحيح وتعليق جلال الدين الآشتياني (قم: مؤسسة بوستان كتاب، الطبعة ٢، ١٤٢٣هـ.).

■ سلسلة الدراسات الحكمية ■

■ رشحات ولائية
شفيق جرادي.
٢٤٦ صفحة، ٢٤/١٧ سم.

■ سراج الصعود
محسن بينا.
٣٧٢ صفحة، ٢٤/١٧ سم.

■ العرفان: ألم استنارة ويقظة موت
شفيق جرادي.
١٣٥ صفحة، ٢١/١٤ سم.

■ أصول المعارف
الفيض الكاشاني؛ تحقيق حسن بدران.
٢٠٥ صفحات، ٢٤/١٧ سم.

■ حكمة الإشراق
شهاب الدين السهروردي؛ تحقيق إنعام حيدورة.
١٧٠ صفحة، ٢١/١٤ سم.

■ رشحات البحار
محمد علي شاه آبادي.
١٧٢ صفحة، ٢١/١٤ سم.

■ **المعرفة الدينية: جدلية العقل والشهود**

مجموعة من الباحثين.

٢٤٨ صفحة، ٢١/١٤ سم.

■ **مباني وأصول العرفان الشيعي: قراءة في دعاء عرفة للإمام الحسين بن علي (ع)**

الملا محمد علي فاضل.

٢٥٤ صفحة، ٢١/١٤ سم.

■ **نظرات في الثقافة العرفانية**

عباس الكعبي؛ تقرير وتحقيق حسين الأكرف.

٢٦٨ صفحة، ٢١/١٤ سم.

■ **الفقيه الأعلى: واحدية الشرع والكشف في مهمة العارف الخاتم**

محمود حيدر.

١٣٤ صفحة، ٢١/١٤.

■ **مقولات في فلسفة الدين على ضوء إلهيّات المعرفة**

شفيق جرادي.

٤٣٨ صفحة، ٢١/١٤.

■ **المعاد الجسمانيّ: إنسان ما بعد الموت**

شفيق جرادي؛ تقرير وتحقيق حسين السعلوك.

٣٣٠ صفحة، ٢١/١٤.